آلان تورين

ما الديمقراطيّة ؟

دراســة فلسفيّــة

تـرجَـمة
عبود كاسوحة

منشــورات وزارة الثقــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمـشق ٢٠٠٠

العنوان الأصلي للكتاب:

ALAIN TOURAINE

QU´EST -CE QUE
LA
DÉMOCRATIE?

ما الديمقراطية؟ : دراسة فلسفية = Qu'est-ce que la democratie/
آلان تورين؛ ترجمة عبود كاسوحة. - دمشق: وزارة الثقافة،
٢٠٠٠ . - ٣٤٣ص؛ ٢٤ سم. - (دراسات فلسفية؛ ٥٧).

١- ٥ر٣٢٠ ت و ر م ٢- العنوان ٣- العنوان الموازي
٤- تورين ٥- كاسوحة ٦- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع - ١١٦ / ٢ / ٢٠٠٠

دراسات فلسفية
«٥٧»

تقديم

مرّت قرون عدّة ونحن نقرن الديمقراطية بتحرّرنا من سجون الجهل، والتبعيّة والتقاليد والحق الإلهي، بفضل كلٍّ من العقل والنمو الاقتصادي والسيادة الشعبية مجتمعة معاً. وكنا نبتغي ان نتحرك بالمجتمع اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وأن نحرّره من كل شيء مطلق، من الأديان وإيديولوجيات الدولة، حتى لا يخضع لغير الحقيقة وضرورات المعرفة. وكنا نركن إلى الصِّلات التي تبدو وهي تربط ما بين الجدوى التقنية والحرية السياسية والتسامح الثقافي والسعادة الشخصية.

غير أن زمن القلق والمخاوف ما لبث أن حلّ منذ وقت طويل: ألم يتحوّل المجتمع المتحرّر من أوهانه إلى عبد لقوّته وتقنياته ولا سيّما لأجهزة سلطته السياسية والاقتصادية والعسكرية؟ وهل أضحى في وسع العمال الخاضعين للأساليب التايلورية أن يروا في الترشيد الصناعي انتصاراً للعقل، بينما يجعلهم يرزحون تحت عبء سلطة اجتماعية متنكّرة في لبوس تقني؟ وهل يمكن تعريف البيروقراطية تعريفاً كاملاً على أنها السلطة المعقلنة الشرعية، بينما الادارات العامة والخاصة تراقب الحياة الشخصية وتتلاعب بها، وهي ترجّح منافعها الخاصة على دورها في الإدارة؟ ألم تنقلب الثورات الشعبية في كل مكان إلى ديكتاتوريات تستبد بالبروليتاريا أو بالأمّة، ويخفق العلم الأحمر غالباً فوق المدرّعات التي تسحق الانتفاضات الشعبية أكثر منه فوق مظاهرات العمال الثائرين؟

لقد تحولت الآمال الثورية الكبرى إلى كوابيس استبدادية أو إلى بيروقراطيات دولة. وتناصبت الثورة والديمقراطية العداء بدلاً من أن تشقّ الواحدة الدرب للأخرى. وقنع العالم عن طيب خاطر، وقد انهكته دعوات الاستنفار، بالسلام والتسامح والراحة، وهو يقصر الحرية على التوقّي من الاستبداد والتعسّف.

أمّا في القرن العشرين، فالمصيبة الكبرى، لم تتمثّل في البؤس فوق أرض القارة الأوربية، التي شهدت ولادة الديمقراطية الحديثة، بل في الحكم المطلق، مما جعلنا نكتفيء على مفهوم متواضع للديمقراطية، جرى تعريفه كمجموعة من الضمانات الكفيلة بأن لا يصل إلى السلطة، قادة ضد إرادة الأغلبية، أو لا يستمروا في تسنّم زمامها. وكانت خيبات آمالنا على درجة من العمق والامتداد، جعلت العديد منّا، راضين لزمن طويل مقبل، بايلاء الأهمية في تعريف الديمقراطية، لتحديد السلطة ذاك. أما الدعوة إلى حقوق الإنسان، والتي كُتِمتْ أنفاسها بسرعة وفي كافة البلدان، من بعد أن انطلقت في كل من الولايات المتحدة وفرنسا عند نهاية القرن الثامن عشر، فقد عادت لترتفع من جديد في وجه كافة الدول التي جعلت نفسها ممثلة لحقيقة أعلى مكانة من السيادة الشعبية.

من الضرورة بمكان أيضاً أن نعرّف بجلاء أكبر ذلك التحديد اللازم للدولة، فمن شأنه أن يؤدّي في نهاية الأمر إلى جبروت أسياد المال والإعلام. فتحديد السلطة السياسية يمكن أن ينتهي أيضاً إلى تفكّك المجتمع والجدل السياسي، وهذا ما جعل سوقاً مدولة تقف وجهاً لوجه، ومن غير وسيط، حيال كيانات منكفئة على ذاتها. فالدولة القومية، على نحو ما نشأت في بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا، والتي كانت على نحو خاص مجموعة من الوساطات بين وحدة القانون أو العلم وبين تنوّع الثقافات، تنحلّ داخل السوق أو تتحول، على العكس من ذلك، إلى

قومية تماثليّة متعصبّة، تفضي إلى فضيحة التطهير العرقي فتحكم على الأقليّات بالإعدام أو التهجير أو الاغتصاب أو النفي. أما المدى السياسي ما بين الاقتصاد المُعَولَم وبين الثقافات المنكفئة على ذاتها انكفاءً عدائياً، والتي تدعو إلى تعدّدية ثقافية مطلقة مشحونة برفض الغير، فيتشظّى. والديمقراطية تنحدر انحطاطاً، فتتحولّ في أفضل الأحوال إلى سوق سياسية منفتحة نسبياً، من غير أن يجرؤ أحد على الدفاع عنها، لا سيّما أنها ليست موضوعاً لأيّ توظيف فكري وعاطفي.

يرمي هذا الكتاب إلى تقديم جواب على الاستفسار الناشىء عن رفض مزدوج، يتعلّق الواحد بالدولة المستنفِرة وصلفها المفرط، ويتعلّق الآخر بالمجابهة ما بين الأسواق والضرائب وخطرها المفرط. فما المضمون الإيجابي الذي في وسعنا أن نسبغه على فكرةٍ ديمقراطيةٍ لا يمكنها أن تقتصر على مجموعة من الضمانات ضد السلطة المستبدة؟

يفرض هذا الاستفسار نفسه على الفلسفة السياسية ويفرضها أيضاً على العمل الأكثر واقعية، حين يسعى إلى ملاءمة قانون الأغلبية مع احترام الأقليات، والنجاح في دمج المهاجرين بالمقيمين، وإلى فسح مجال طبيعي يمكّن النساء من بلوغ القرار السياسي، والحيلولة دون القطيعة بين الشمال والجنوب.

أما الجواب الذي نبحث عنه فينبغي أن يقينا، قبل كل شيء، من الخطر الأكثر إلحاحاً والمتمثّل في الانفصام المتزايد بين مكننة السوق والعالم التقني من جهة أولى، وبين الكيانات الثقافية وكونها المغلق من جهة أخرى. فكيف السبيل إلى التوفيق بين وحدة الجهة الأولى وتشظي الجهة الأخرى، بين التدفّق والاتّجاه، بين الموضوعية والذاتي؟ وكيف السبيل إلى إعادة تشكيل عالم تتقطع أوصاله، اجتماعياً وسياسياً بقدر ما يتمزّق جغرافياً واقتصادياً؟

إذا كان لاعادة البناء أن تحصل، فينبغي أن يكون ذلك أولاً على مستوى الفاعل الاجتماعي المحسوس، فرداً كان أم جماعة، كما ينبغي أن يجري التنسيق بين العقل الآلي، الذي لا غنى عنه في عالم التقنيات والمبادلات، وبين الذاكرة أو الخيال المبدع، إذ لا وجود من دونهما للفاعلين المنتجين للتاريخ، بل لمجرّد وكلاء يعيدون انتاج نظام منغلق على ذاته. فالموضوع كما حدّدتُه هو الجهد لدمج هذين الوجهين للفعل الاجتماعي.

بيد أن تأكيد الموضوع لا يحصل ضمن فراغ اجتماعي. إنه يرتكز على النضال ضد منطق الأجهزة المسيطرة؛ ويتطلّب شروطاً مؤسّساتية، هي تعريف الديمقراطية ذاته، ويؤدّي إلى التنسيق بين التنوّع الثقافي ومرجعية الجميع إلى وحدة القانون والعلم وحقوق الإنسان.

والفحوى أن نتعلّم كيف نعيش معاً رغم اختلافاتنا، ونبني عالماً يكون أكثر فأكثر انفتاحاً، لكنّه يشتمل أيضاً على أكبر تنوّع ممكن. وإذا كان التواصل مستحيلاً بدون الوحدة، وكانت الغلبة للموت على الحياة لولا التنوّع، فلا ينبغي أن نضحّي بأحد هذين الحدّين لحساب الآخر. وليس لنا من بعد أن نعرّف الديمقراطية على أنها انتصار العام على الخاص بل على أنها مجموعة الضمانات المؤسساتية التي تسمح بالتوفيق بين وحدة العقل الممكن وتنوّع الذاكرات، وبين المبادلة والحرية. وما الديمقراطية إلاّ سياسة الاعتراف بالآخر، كما قال شارل تايلور.

ويبقى عليها أن تقاتل على جبهتين اثنتين: إذ يخشى من جهة أولى أن تبدو مجدّداً أنّها إيديولوجية في خدمة الأكثر قوة؛ ويمكن لاسمها ان يستخدم من جهة

أخرى لخدمة سلطة تعسفيّة وقمعيّة. أما الهدف من هذا الكتاب الذي يكافح ضد هذين الخطرين، فأن يساعد على إعادة إعمار المجال السياسي وجعل القناعات الديمقراطية تولد من جديد.

حاشية:

هذا الكتاب امتداد للتفكر الذي انتهى عنده كتابي السابق «**نقد الحداثة**». فقد أحسست بالحاجة إلى استئناف موضوعات فصله الأخير المخصّص للديمقراطية وإعطائها مجالاً أوسع. أما وأنّ الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية تشدّهما عروة وثقى في الفكر المعاصر، فقد رغبت في أن أبيّن أنّ صلة ضرورية تقرن الثقافة الديمقراطية إلى فكرة المأمور(Sujet).

في عام ١٩٨٩ طلب إليّ فيديريكو ما يور ساراغوسا، المدير العام لليونيسكو، أن أتولّى المسؤولية الفكرية في مؤتمر دولي حول الديمقراطية يعقد عام ١٩٩١ في براغ برئاسته هو والرئيس فاكلاف هافيل. وشكّلت تقارير الافتتاح التي قدّمتها في براغ نقطة انطلاق للكتاب الحالي.

وأنا حريص على أن أشكر السيد فيديريكو مايور ساراغوسا على الاهتمام الكبير الذي ابداه حيال عملي، وعلى حثّي على أن أضع هذا الكتاب.

وإذا كنت مديناً لكل من فرانسوا دوبيه وميشيل فيفيوركا اللذين تفضّلا بقراءة النص قبل نشره، فأنا مدين أكثر لما بيننا من تبادل دائم في الآراء، ومنذ العديد من السنين، لا سيّما أنهما يعرفان أهمية ذلك التبادل الكبرى بالنسبة لي. وساعدتني أيضاً سيمونيتا تابوني في إعداد هذا الكتاب. أما جاكلين بلياك فقد

جعلت إعداد هذا الكتاب ممكناً بفضل ما تتمتّع به من قدرات مدهشة على التنسيق والتبادل. وأنا مدين لها بأكثر مما تعرف هي نفسها عن ذلك.

دليل للقراءة:

بوسع القارىء، من بعد أن يطلع على الفصل الأول، أن ينتقل مباشرة إلى القسم الثالث حيث عُرِضَت الأفكار الأساسية في هذا الكتاب، ليعود إلى القسم الأول، الذي يأتي الثاني فيكمّله منتقلاً من تمهيد تحليلي إلى تمهيد تاريخي. فيما يعرض القسم الرابع للإجابة على السؤال الصعب في العلاقات بين الديمقراطية والتنمية.

* * *

القسم الأول
أبعاد الديمقراطية الثلاثة

الفصل الأول
فكرة جديدة

انتصار فيه ريب:

الديمقراطية فكرة جديدة. أما وقد تهاوت الأنظمة الاستبدادية في الشرق والجنوب، وخرجت الولايات المتحدة منتصرة في الحرب الباردة على الاتحاد السوفييتي الذي، من بعد أن فقد امبراطوريته وحزبه الجبّار وتقدّمه التقني، آل إلى التلاشي؛ فنحن نعتقد أن الديمقراطية حققت الفوز وأنها تفرض نفسها اليوم على أنها الشكل الطبيعي للتنظيم السياسي، والمظهر السياسي لحداثةٍ يُعْتَبر اقتصاد السوق شكلها الاقتصادي والعلمنة تعبيرها الثقافي. غير أن هذه الفكرة، مهما تكن مطمئنة للغربيين، على درجة من الخفّة ينبغي أن تثير قلقهم. فالسوق السياسية، المفتوحة والتنافسية، لا ترى هويتها في الديمقراطية بأكثر مما يشكّل اقتصاد السوق بذاته مجتمعاً صناعياً. فبوسعنا ان نقول في الحالتين، إنّ منهجاً مفتوحاً، سياسياً أو اقتصاديا، يشكّل الشرط اللازم، لكن غير الكافي، للديمقراطية أو للنمو الديمقراطي. فليس في واقع الأمر من ديمقراطية دون اختيار حرّ للحاكمين من قبل المحكومين ودون تعدّدية سياسية، لكن لا يمكن الكلام على الديمقراطية إذا لم يكن أمام الناخبين من خيار إلا بين فريقين من الأُوليغارشية(١) أو الجيش أو جهاز الدولة. ويؤمّن اقتصاد السوق على النحو ذاته، استقلال الاقتصاد حيال الدولة أو

(١) - نظام حكم القلّة.

الكنيسة أو الطبقة الشّعبيّة، لكن من اللازم توفّر منهج قانوني وادارة عامة ووحدة الأرض ومتعهدين ووكلاء لإعادة توزيع الإنتاج القومي، حتى نستطيع الكلام على مجتمع صناعي أو على تكاثر ذاتي النمو(١).

وعديدة هي الدلائل التي تقودنا اليوم إلى الاعتقاد بأن الأنظمة التي ندعوها بالديمقراطية ينتابها الضعف الذي يصيب الأنظمة الاستبدادية سواء بسواء، وأنها تخضع لمقتضيات السوق العالمية، التي تقوم على حمايتها، وتنظيم شؤونها، قوة الولايات المتحدة، والاتفاقيات بين المراكز الرئيسة الثلاثة للسلطة الاقتصادية. وتتساهل هذه السوق العالمية حيال مساهمة بلدان، حكوماتُ البعض منها متسلّطة وقوية، وتحكم البعض الآخر أنظمة متسلّطة في حالة تفكّك، وفي غيرها أيضاً أنظمة اوليغارشية، وغيرها في النهاية ذات أنظمة يمكن ان نقول عليها ديمقراطية، أي يختار فيها المحكومون، الحاكمين الذين يمثلونهم، اختياراً حراً.

ويتسبّب ضعف الدول ذاك، ديمقراطية كانت أم لا، في هبوط المساهمة السياسية وما أسميناه بحق أزمة التمثيل السياسي. فيفقد الناخبون الإحساس بأنّهم ممثّلون. وهذا ما يعبّرون عنه وهم يشيرون بأصابع الاتهام إلى طبقة سياسية، لا همّ لها سوى سلطتها الخاصة بل حتى الإثراء الشخصي لأعضائها في بعض الأحيان. وينتاب الوهن شعور المرء بمواطنيّته، وذلك عائد إمّا إلى إحساس العديد من الأفراد بأنّهم مستهلِكون أكثر مما هم مواطنين وعالميو الانتساب أكثر منهم قوميين، أو إحساس البعض منهم، على عكس ذلك، بأنّهم مهمّشون أو منبوذون من مجتمع لا يشعرون بأنهم يساهمون فيه، لأسباب سياسيّة أو اقتصادية أو عرقية (إثنية) أو ثقافية.

---

(١) – التعبير بالإنكليزية في النص الفرنسي: Self - sustaining growth.

فالديمقراطية التي أصيبت بالضعف على هذا النحو يمكن تدميرها إمّا من فوق، على يد سلطة مستبدّة، وإمّا من تحت عن طريق الفوضى والعنف والحرب الأهلية، وإما انطلاقاً من ذاتها عن طريق المراقبة التي تمارسها على السلطة كل من الأوليغارشيات (أنظمة حكم القِلّة) أو الأحزاب التي تقوم بتكديس الوسائل الاقتصادية أو السياسية لتفرض اختيارها على مواطنين تحوّلوا إلى ناخبين ليس إلا . ولقد تميّز القرن العشرون بالأنظمة المطلقة تميّزاً جعل انهيارها يبدو في أعين كثيرين برهانا كافياً على انتصار الديمقراطية. لكن الاكتفاء بتعريفات للديمقراطية غير مباشرة وسلبيّة ليس إلاّ، يغدو تقييداً للتحليل على نحو غير مقبول. وإنّ جيوفاني سرتوري لعلى حقّ في أن يرفض رفضاً مطلقاً، في كتابه الأخير كما في الأوّل، اجراء فصل ما بين شكلي الديمقراطية الإثنين، السياسي والاجتماعي، الشكلي والواقعي، البورجوازي والاشتراكي، وفق المفردات التي يفضّل الإيديولوجيون استخدامها، وأن يذكّر بوحدة الديمقراطية. بل إنه لعلى حقّ مُضَاعَف: إذ لا يسعنا من ناحية أولى أن نستخدم الكلمة نفسها لنعني بها واقعين مختلفين، ما لم يكن بينهما الكثير من العناصر المشتركة. أما من ناحية ثانية فالقول الذي ينتهي إلى اطلاق اسم الديمقراطية على نظام استبدادي بل على نظام مطلق إنما قول ينفي نفسه بنفسه.

فهل علينا أن نكتفي بمرافقة عقارب الساعة في حركة عودتها إلى الحريات الدستورية، من بعد أن سعينا طول قرن بحاله، وبدايته في فرنسا كانت عام ١٨٤٨، إلى بسط الحرية السياسية على الحياة الاقتصادية والاجتماعية؟ لا يأتينا مثل هذا الموقف بأية إجابة على تساؤلنا: كيف السبيل إلى إشراك الحكومة عبر القانون بتمثيل المصالح والتوفيق بينهما؟ بل لن يعمل إلا على إظهار التناقض بين

هذين الهدفين وبالتالي استحالة بناء الديمقراطية وحتى تعريفها. وها نحن قد عدنا إلى نقطة انطلاقنا. فلنقبل إذن بأن نعرّف الديمقراطية، مع نوربرتو بوبيو، عبر ثلاثة مبادىء تأسيسيّة، على أنّها أولاً «مجموعة من الأنظمة (الأولّية أو الأساسيّة) التي تقرّر من هو المخوّل باتخاذ القرارات الجماعية ووفق أيّة اجراءات» (كتاب مستقبل الديمقراطية)(١)؛ ثم بالقول على نظامٍ ما إنّه ديمقراطي أكثر، كلما كان عدد الأشخاص المساهمين باتخاذ القرار أكبر، مباشرة كانت المساهمة أم غير مباشرة، وبالإشارة أخيراً إلى أنّ الخيارات الواجب القيام بها ينبغي أن تكون واقعية. ولنكن راضين أيضاً بأن نقول معه إن الديمقراطية ترتكز على استبدال تصوّر عضوي للمجتمع برؤية متفرّدة، تتمثّل عناصرها الرئيسة بفكرة العقد واستبدال الكائن السياسي حسب أرسطو با لـhomo aeconomicus (الكائن الاقتصادي) والنفعية وبحثها عن السعادة من أجل الأكثرية. غير أن بوبيو يجعلنا نكتشف، من بعد أن طرح هذه المبادىء «الليبرالية»، أن الواقع السياسي مغاير تماماً للنموذج الذي أتى على اقتراحه: فالمنظمات الكبرى، من أحزاب ونقابات، تضغط بثقل متزايد على الحياة السياسية، ومن شأن ذلك أن ينزع في غالب الأحيان كل واقعيّة عن الشعب «السيّد فَرَضاً». فالمصالح الخاصة لا تتلاشى أمام الإرادة العامة وتظل الاوليغارشيات قائمة. ولا يتغلغل في نهاية الأمر، حسن سير الديمقراطية إلى الحياة الاجتماعية في كافة مجالاتها، ذلك ان الروح الخفيّة المضادة للديمقراطية تواصل القيام بدور كبير. فتنشأ في الغالب حكومة من التقنيين والأجهزة خلف أشكال الديمقراطية. ثم يأتي تساؤل أساسي كبير ليضاف إلى تلك المخاوف: ما الذي يدعو المواطنين للدفاع عن الديمقراطية وحمايتها بهمّة ونشاط إذا كانت مجرّد مجموعة من

---

(١)-(Il Futuro della democrazia, p.5).

القواعد والاجراءات ليس إلاّ؟ فبعض النواب فقط هم الذين يعرضون أنفسهم للقتل في سبيل قانون انتخابي.

علينا أن نخلص إلى ضرورة البحث وراء قواعد اجرائية ضرورية، بل لا يستغنى عنها لوجود الديمقراطية، كيف تتشكّل وتعبّر عن نفسها وتطبّق، إرادة تمثّل مصالح الأكثرية وتمثّل في الوقت ذاته وعي الجميع في أن يكونوا مواطنين مسؤولين عن النظام الاجتماعي. وليست القواعد الاجرائية سوى وسائل في خدمة غايات لم تُبلَغ البتّة، لكن عليها أن تسبغ معناها على النشاطات السياسية: الحيلولة دون ما هو تعسفي وسرّي والاستجابة لمطالب الأغلبية، وتأمين مساهمة العدد الأكبر في الحياة العامة. فالآن والأنظمة الاستبدادية في حالة تقهقر، بعد أن توارت «الديمقراطيات الشعبية»، التي لم تكن غير ديكتاتوريات يمارسها حزب أوحد على الشعب، لا يسعنا الاكتفاء بضمانات دستورية وقانونية، بينما تظل الحياة الاقتصادية والاجتماعية خاضعة لهيمنة اوليغارشيات حصينة أكثر فأكثر.

ذلكم هو **موضوع هذا الكتاب**. فهو يتّخذ موقف الحذر حيال الديمقراطية المحاصّة، وموقف القلق حيال كافة أشكال السيطرة من السلطات المركزية على الأفراد وعلى الرأي العام، وموقف العداء حيال الدعوات الموجهة إلى الشعب أو الأمة أو التاريخ، والتي تؤول دوماً إلى منح الدولة شرعية لم تعد تأتيها من انتخابات حرّة، ويطرح التساؤل حول المضمون الاجتماعي والثقافي للديمقراطية اليوم. في نهاية القرن التاسع عشر، جرى الالتفاف على ديمقراطيات محدودة، من جهتين اثنتين، الأولى عبر ظهور الديمقراطية الصناعية، وتشكيل حكومات اشتراكية ديمقراطية تدعمها النقابات، والأخرى عبر انشاء أحزاب ثورية جرفها فكر لينين وكافة الذين كانوا يمنحون الأولية لقلب النظام القديم على إحلال الديمقراطية. عصر

المناقشات هذا حول الديمقراطية «الاجتماعية» بات مقفلاً. لكن الديمقراطية، في غياب كل مضمون جديد، تنحدر لتصير إلى حرية استهلاك وواحد من المخازن السياسية الكبرى. لقد قنع الرأي العام بذلك المفهوم الهزيل حين انهار النظام والامبراطورية السوفييتيان، لكن المرء لا يسعه أن يستسلم طويلاً لمجرد تعريف سلبي للديمقراطية وتسهيلاته. هذا الوهن الذي انتاب فكرة الديمقراطية داخل البلدان «الليبرالية» أو على مستوى الكرة الأرضية سواء بسواء، لا يمكن أن ينتهي إلاّ إلى التعبير خارج - البرلماني وحتى خارج - السياسي الصادر عن الطلبات الاجتماعية والمطالب والآمال. من ثمّ نقع هنا على خصخصة المشاكل الاجتماعية ونقع على تحرك «اصولي» هناك. ألسنا نرى المؤسسات الديمقراطية تفقد كل جدوى، إما لتبدو لعبة زائفة أو أداة نفوذ لمصالح أجنبية؟

علينا، مقابل فقدان المعنى هذا، أن ندعو إلى مفهوم يعرّف العمل الديمقراطي **بتحرير** الأفراد والجماعات الذين يسودهم منطق السلطة، أي الخاضعين لمراقبة يمارسها أسياد الأنظمة ومديروها، علما أنهم ليسوا سوى وسائل لتلك الأنظمة.

دعا بعضهم الشعوب للاستيلاء على السلطة وأخذها من الأنظمة الملكية المطلقة. غير أن ذلك النداء الثوري أدّى إلى إنشاء اوليغارشيات جديدة أو أنظمة طغيان شعبية. يبقى علينا أن نسلك الاتجاه المعاكس، في مرحلتنا التي تسودها كافة أشكال استنفار الجماهير، من سياسية وثقافية واقتصادية. وهذا ما يجعلنا نشهد العودة إلى فكرة **حقوق الانسان**، بقوة أشد من أي وقت مضى، ذلك أنها الفكرة التي حملها المقاومون والمنشقّون وذوو الفكر الناقد، ممن كافحوا طول العهود الأكثر ظلاماً في هذا القرن ضد أنظمة الحكم المطلق. فمن عمال مرفأ غدا نسك ومثقّفيه

إلى مثقفي ساحة تيين آن مين في بكين، ومن مناضلي الحقوق المدنية[1] الأميركيين إلى طلاب أيار ١٩٦٨ الأوربيين، ومن الذين حاربوا التفرقة العنصرية إلى الذين مازالوا يكافحون ضد الديكتاتورية في بورما، ومن أعضاء «وكالة التضامن[2]» في التشيلي إلى المعارضين الصرّب والمقاومين في البوسنة ومن تسليمة نسرين إلى المثقّفين الجزائريين المهدّدين، استمد الفكر الديمقراطي الحياة من كافة الذين طالبوا بحقهم الأساسي في العيش أحراراً ليجابهوا أنظمة تنجرف أكثر فأكثر نحو الحكم المطلق.

ولولا تعريف الديمقراطية الذي جاء عبر أرض المعارك التي خاضها العديد من الرجال والنساء محاربين من أجلها، لكانت مجرد كلمة هزيلة جداً. وإذا كنا بحاجة إلى تعريف قوي للديمقراطية، فذلك عائد جزئيا إلى ضرورة رفعه لنجابه به كل الذين جعلوا من أنفسهم، وما زالوا، عبيداً للحكم المطلق والتعصّب، وذلك باسم أشكال الكفاح الديمقراطية القديمة. نحن لم نعد نريد ديمقراطيةَ مساهَمَة، ولا يسعنا أن نكتفي بديمقراطيةِ مُدَاوَلَة. اننا بحاجة إلى ديمقراطية تحرير.

ينبغي حقا، وقبل كل شيء، أن نفصل المفاهيم التي يكوّنها الأفراد حول «المجتمع الصالح»، عن تعريف منهج ديمقراطي. فلم يعد بوسعنا ان نتصوّر ديمقراطية ليست تعدّدية وعلمانية أيضاً، بالمعنى الأشمل للمصطلح. وإذا أقرّ مجتمع ما في أنظمته بمفهوم عن الخير، تجلّت الخشية من أن يفرض معتقدات وقيماً على سكان في غاية التنوّع. وكما أن المدرسة العامة تفصل بين ما يتعلّق بنظامها التعليمي وبين ما هو عائد لخيار الأُسَر والأفراد، كذلك فالحكومة لا يسعها أن

(١)-Civil Rights.
(٢)- Vicaria de la Solidaridad.

تفرض مفهوماً عن الخير أو الشر، وعليها أن تتأكّد قبل كل شيء من أنّ كل واحد يستطيع الإعراب عن مطالبه وآرائه وأن يكون حراً وآمناً، على نحو يجعل القرارات التي يتخذها ممثلو الشعب تضع في الحسبان، وإلى أكبر حدٍ ممكن، الآراء المعلنة والمصالح المدافَع عنها. أما عن فكرة دين للدولة على وجه الخصوص، فهي على تناقض مع الديمقراطية، إذا كانت تعني فرض قواعد ذات طبيعة أخلاقية أو فكرية من قبل الدولة. إن حرية الرأي والاجتماع والتنظيم أساسيّة بالنسبة للديمقراطية لأنّها لا تستتبع أي حكم من الدولة على المعتقدات الأخلاقية أو الدينية.

بيد أن مفهوم الحرية الإجرائي هذا لا يكفي لتنظيم الحياة الاجتماعية. فالقانون يمضي إلى ما هو أبعد، فيسمح أو يمنع، ليفرض بالتالي تصوّراً عن الحياة والملكية والتربية. فهل يسعنا أن نتخيّل حقاً اجتماعياً يقتصر على نظام اجرائي؟

كيف السبيل إذن إلى الإستجابة لمطلبين يبدوان متعارضين: احترام الحريات الشخصية إلى أقصى حدٍّ ممكن، من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى تنظيم مجتمع يعتبر عادلاً من قِبَل الأغلبية؟ سوف يمرّ هذا التساؤل عبر هذا الكتاب حتى خاتمته، لكنّ عالم الاجتماع لا يسعه الإنتظار مثل هذا الوقت الطويل قبل أن يأتي بجواب ذي طبيعة اجتماعية بحتة، أي أنه يفسّر سلوك الفاعلين عن طريق علاقاتهم الاجتماعية. أما الذي يربط الحريّة السلبية بالحرية الإيجابية فيتمثل في الإرادة الديمقراطية لمنح الخاضعين والتابعين القدرة على التأثير بحرية، ومناقشة الحقوق والضمانات على قدم المساواة مع أولئك الذين يمسكون بزمام الموارد الاقتصادية والسياسية والثقافية. لذا فالتفاوض الجماعي والديمقراطية الصناعية على نحو أكثر اتساعاً، كانا أحد أعظم إنجازات الديمقراطية: لقد أتاح عمل النقابات أن يتفاوض المأجورون مع أرباب عملهم ضمن أقل وضع ممكن من اللامساواة. ونرى على

النمط ذاته أن حرية الصحافة ليست مجرّد حماية للحرية الفردية؛ فهي تمنح أيضاً الناس الأكثر ضعفاً، القدرة على إسماع أصواتهم، فيما يستطيع القادرون حماية مصالحهم في التكتم والخفاء، عن طريق تحريك شبكات من علاقات القرابة والصداقة والمصالح المشتركة. أما العمل الديمقراطي الذي يتمثل هدفه الرئيس في تحرير الأفراد والجماعات من عبء أشكال القهر التي يرزحون تحتها، فيمتدّ ما بين الديمقراطية الإجرائية التي تفتقر إلى العاطفة والديمقراطية المساهمة التي تفتقر إلى الحكمة. كان مؤسّسو الفكر الجمهوري يطمحون إلى خلق الإنسان المواطن وكانوا يولون أكبر الإعجاب لما يقوم به الفرد من تضحية حيال المصلحة العليا للمدينة. وتثير هذه الفضائل الجمهورية في نفوسنا من الحذر أكثر مما تثير الإعجاب. فلم نعد نفوّض أمرنا للدولة لتنتزعنا من التقاليد والامتيازات، بل استولى علينا الخوف من الدولة ومن كافة أشكال السلطة، في نهاية هذا القرن الذي تميّز بسيطرة الأنظمة المطلقة وأدوات القمع التابعة لها، أكثر مما تميّز بازدهار الإنتاج والاستهلاك في جزء من العالم. والنداء الموجّه إلى الجماهير وحتى إلى الشعب كان على نحو دائم جداً لغة الطغاة حتى لا يثيروا فينا الهلع. فلم نعد نقبل حتى بالأنظمة التي لا طابع لها والتي كانت تُفرض علينا باسم التقنية والجدوى والأمن. ولا تكون الديمقراطية قوية إلا وهي محمولة على رغبة في التحرير تكتسب على الدوام حدوداً جديدة، وهي حدود أكثر بعداً وأكثر قرباً في آن معاً، ولأن تلك الرغبة تستدير ضد أشكال السلطة والقمع التي تلامس التجربة الأكثر شخصية.

ان الفكر الديمقراطي، وقد جرى تعريفه على هذا النحو، يمكن أن يستجيب للمطلبين اللذين يبدوان للوهلة الأولى متعارضين: تحديد السلطة والاستجابة

لطلبات الأغلبية. لكن ضمن أية شروط وإلى أي حد؟ ينبغي أن يجهد هذا الكتاب للإجابة على هذه التساؤلات.

حرية المأمور(١):

تلك المسائل كلها تتلاقى ضمن مسألة واحدة هي حرية المأمور. وأقصد بكلمة **المأمور** بنية الفرد (أو المجموعة) كفاعل، عن طريق اشراك حريته المثبتة وتجربته وقد عاشها فتحمّل اعباءها وعاد فتمثّلها. المأمور هو جهد التحوّل من وضع معاش إلى فعل حرّ. فيقوم بإدخال الحرية إلى ما يبدو أولاً كبواعث اجتماعية وإرث ثقافي.

فكيف تتم ممارسة فعل الحرية هذا؟ هل هو مجرّد انعتاق وانطواء في وعي المرء لنفسه وتأمل في الكائن؟ كلا. فميزة المجتمع الحديث تكمن في ذلك الإثبات للحرية التي تتجلّى قبل كل شيء في مقاومة السيطرة المتزايدة للسلطة الاجتماعية على الشخصية وعلى الثقافة. لقد فرضت السلطة الصناعية التطبيع وما يوصف بالتنظيم العلمي للعمل، وخضوع العامل لوتائر عمل مفروضة. وفرضت السلطة من بعد، في المجتمع الاستهلاكي، أكبر استهلاك ممكن من اشارات المساهمة. أما السلطة السياسية المحركة ففرضت من ناحيتها مظاهر التبعية والولاء، حيال كافة هذه السلطات التي تمارس القهر أيضاً على النفوس أكثر من الأجساد، كما سبق وأشار توكفيل، والتي تفرض صورة للفرد والعالم أكثر مما تفرض احترام القانون والنظام، يبدي المأمور مقاومته ويثبت وجوده، عن طريق تفردّه ورغبته في الحرية في آن معاً، أي عن طريق ابداع ذاتي كفاعل قادر على تحويل بيئته.

---

(١) – المأمور: الفرد الواحد من الرعية.

ليست الديمقراطية فقط مجموعة من الضمانات القانونية أو هي حرية سلبية. إنها كفاح أفراد الرعية ضمن ثقافتهم وضمن حريتهم ضد منطق المناهج المسيطر. وهي وفق التعبير الذي أطلقه روبير فريس، سياسة المأمور. أما التغيير الكبير فيتجلّى، مع بداية العهد الحديث، حين كانت غالبية الكائنات البشرية محبوسة داخل جماعات ضيقة ورازحة تحت عبء تكرار الإنتاج، بدلاً من وقوعها تحت نفوذ القوى المنتجة، في أن المأمور أثبت وجوده بتماثله مع العقل والعمل، بينما كانت الحرية في المجتمعات التي غزتها تقنيات الإنتاج والاستهلاك والمواصلات الجماهيرية، تُقْتَلع من العقل الآلي، مع خطر الانقلاب على ذاتها أحياناً، من أجل أن تحمي أو تعيد خلق مجال للابتكار وللذاكرة في ذات الوقت، في سبيل اظهار مأمور هو كائن وتغيير وهو انتماء وتطلّع وهو جسد وروح في آن معاً. ويصبح الشأن الأكبر للديمقراطية في أن تحمي التنوّع وتنتجه داخل ثقافة جماهيرية.

مضت الثقافة السياسية الفرنسية بالفكرة الجمهورية إلى أبعد مدى، وذلك بمطابقة الحرية الشخصية مع عمل القانون، وبتمثّل الإنسان بالمواطن، والأمة بالعقد الاجتماعي. ونجحت في أن تتصوّر نفسها معتمداً للقيم الكونية، وذلك بمحوها على نحو شبه تام، خصائصها وحتى ذاكرتها، ويخلق مجتمع عماده القانون، وانطلاقاً من مبادىء الفكر والفعل العقلانية. أي أنّنا باظهار التعارض بين الثقافة الديمقراطية، على نحو ما جرى تعريفها هنا، والثقافة الجمهورية على الطريقة الفرنسية، ندرك على نحو أفضل تحوّل الفكرة الديمقراطية. فالثقافة الجمهورية تسعى للوحدة والثقافة الديمقراطية تحمي التنوّع. الأولى تُجْري تطابقاً ما بين الحرية والمواطنية، والثانية تقيم تعارضاً بين حقوق الإنسان وواجبات المواطن أو طلبات المستهلك. ولا تعني سلطة الشعب بالنسبة للديمقراطيين أن الشعب يجلس على

عرش الأمير، وإنما عدم وجود عرش من بعد على نحو ما قال كلود لوفور. فسلطة الشعب تعني القدرة على العيش بحرية بالنسبة للعدد الأكبر، أي القدرة على بناء حياتهم الفردية باشراك ما هم عليه مع ما يريدون أن يصيروا إليه، وبمقاومة السلطة باسم كل من الحرية والأمانة لإرث ثقافي معاً.

فالنظام الديمقراطي هو شكل الحياة السياسية الذي يعطي أكبر حرية للعدد الأكبر، فيحمي أكبر تنوّع ممكن ويعترف به.

أما في هذا الوقت من عام ١٩٩٣، وفيما أنا أكتب، فيشنّ النظام الصربي والجيوش الصربية، أعنف هجوم على الديمقراطية باسم التنقية العرقية والمجانسة الثقافية للأمة، بينما يجري تقطيع أوصال البوسنة التي يعيش فيها منذ قرون، أناس من تابعيات قومية ودينية مختلفة. فمئات الآلاف من الأفراد يطردون من أراضيهم بقوة السلاح، فيتعرضون للاغتصاب والنهب والتجويع، من أجل انشاء دول متجانسة عرقياً. إن التعريف الأفضل للديمقراطية في كل عهد إنما يتمثل في أشكال الهجوم التي تُشَنّ عليها. ويَعْرف الديمقراطيون اليوم في أوربا أنفسهم من وقوفهم خصوماً للتطهير العرقي. إذ لا يسع نظاماً ديمقراطياً اليوم أن يعلن عن مثل ذلك الهدف. لكن لا بدّ من نظام ديكتاتوري معادٍ للديمقراطية لينتهج مثل تلك السياسة. وليس من قيمة تذكر إذا كان ميلوزيفيتش والقوميون الأكثر تطرفاً منه أيضاً يمثلون غالبية عظمى من الرأي العام الصربي. إنّ ما جرى في البوسنة ليبرهن على أنّ الديمقراطية لا تعرّف بالمساهمة ولا بالاتفاق وإنما باحترام الحريات والتعدّدية. أما السبب الأخير هذا فهو الذي جعلنا نستقبل انتهاء التمييز العنصري في جنوب أفريقيا على أنه انتصار للديمقراطية. وإذا ما جرت في الغد انتخابات مباشرة على أساس اقتراع عام، وأتاحت للأغلبية السوداء إقصاء الأقلية البيضاء واستبعادها،

فلن نتذرّع بالديمقراطية من أجل تبرير سياسة التعصب تلك. ان الاتفاق المعقود بين دوكليرك ومنديلا والاعتراف بالتعددية السائدة في البلاد، حيث يعيش الأفارقة السود مع الأفريكانر والبريطانيين والهنود وآخرين، لهو في نظرنا، وبخلاف ذلك، خطوة كبيرة إلى أمام.

إن دُوَلنا القومية الأوربية، التي عرفت في الغالب أنظمة حكم ملكية، قد صارت ديمقراطيات، لأنها اعترفت في أغلب الأحيان - طوعاً أو عنوة - بتعدديتها الاجتماعية والثقافية، ضد الأقليمية الدينية - Cujus regio, hujus religio[(١)] التي انتشرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالدول التي نفذت فيها السلطة المركزية إلى حياة الأفراد والجماعات اليومية أكثر فأكثر، تعلّمت أن توفّق ما بين المركزية والاعتراف بالتعددية. فالولايات المتحدة الأميركية وكندا مثلها بل أكثر، تشكلت كمجتمعات تعترف بتعددية الثقافات، فوفّقت بينها وبين احترام القوانين واستقلال الدولة والاستعانة بالعلوم والتقنيات. وليس للديمقراطية من وجود خارج الاعتراف بتعددية المعتقدات والأصول والآراء والتطلّعات.

فالديمقراطية إذن لا يقتصر تعريفها على مجموعة من الضمانات القانونية فقط أو على سيادة الأغلبية، بل هي قبل كل شيء احترام التطلّعات الفردية والجماعية، التي توفق ما بين تأكيد الحرية الشخصية وحق التماهي مع جماعة اجتماعية أو قومية أو دينية خاصة. ولا ترتكز الديمقراطية على القوانين فقط، وإنما على ثقافة سياسية بشكل خاص. ولقد جرى تعريف **الثقافة الديمقراطية** في أغلب الأحيان بالمساواة وهذا صحيح إذا ما فسرنا ذلك المفهوم على نحو ما فعل توكفيل،

---

(١) - مثل لاتيني معناه: الناس على دين ملوكهم.

لأن الديمقراطية تستلزم هدم نظام مراتبي ورؤية كلية للمجتمع، واستبدال الإنسان المراتبي بالإنسان المتساوي homo hierarchicus, homo aequalis على حد تعبير لويس ديمون. لكن هذه الفردية يمكن أن تؤدي، من بعد احراز النصر، إلى مجتمع الطبقات الشعبية وحتى إلى الحكم المطلق المستبد، على نحو ما أشار ادموند بيورك من قبل، أيام الثورة الفرنسية. فينبغي للمساواة حتى تكون ديمقراطية، أن تعني حق كل واحد في أن يختار وجوده الخاص ويدير شؤونه، وحق التفردية ضد كافة الضغوط التي تمارس لصالح «الاصلاح الأخلاقي» والتطبيع. وضمن هذا المعنى بشكل خاص يكون الحق في جانب المدافعين عن الحرية السلبية ضد المدافعين عن الحرية الإيجابية. ويسع المرء ألاّ يكون راضياً عن موقفهم، لكن مبدأه صحيح. ذلك أن مبدأ الحرية الإيجابية رغم ما فيه من جاذبية يظل محمّلاً بالمخاطر.

هذا الاستنتاج يدفع بالتعارض بين حرية القدماء وحرية المحدثين إلى مداه الأقصى، ويرغمنا على الابتعاد عن صور التقاليد الديمقراطية الأكثر بطولة، صور الثورات الشعبية وهي تستنفر الأمم ضد الأعداء الداخليين والخارجيين. فالثورات رمت في الغالب إلى انقاذ الديمقراطية من أعدائها. لكنّها ولّدت أنظمة معادية للثورة بتركيزها للسلطة وبدعوتها للوحدة القومية والالتزام بالاجماع، وادانة الخصوم بجعل التعايش معهم مستحيلاً، ذلك أنّهم أعتبُروا خونة، لا كأصحاب مصالح وأفكار مختلفة.

الحرية والذاكرة والعقل:

إن الديمقراطية المهدّدة بسلطة شعبية تستخدم العقلانية لتفرض تدمير كافة الإنتماءات الاجتماعية والثقافية ولكي تزيل على هذا النحو كل معادل لسلطتها الخاصة، والمعرّضة للامتهان عن طريق انقاص النظام السياسي ليصير سوقاً

سياسية، يأتيها الهجوم من ناحية ثالثة عن طريق روح ثقافية تدفع باحترام الأقليات إلى درجة تنتفي معها فكرة الغالبية نفسها، وينقص مجال القانون إلى حده الأقصى. ويتجلّى الخطر هنا في المساعدة، تحت اسم احترام الفوارق، على تشكيل سلطات طائفية، تفرض داخل وسط معين، سلطة معادية للديمقراطية. عندئذ، لا يغدو المجتمع السياسي غير سوق للصفقات التي تسوّى بشكل غامض بين طوائف منغلقة داخل الهوس بهويتها وتجانسها. أما الدفاع الوحيد ضد الانغلاق الطائفي هذا، والذي يهدّد الديمقراطية بشكل مباشر، فيتمثّل في الفعل المُعقْلَن، ونقصد بذلك الاستعانة بالاستدلال العلمي واللجوء إلى المحاكمة النقدية والقبول بالقواعد الشمولية التي تحمي حرية الأفراد. وهنا نلتقي بالتقليد الديمقراطي الأكثر قدماً: الاستعانة بالمعرفة والحرية في آن معاً لمواجهة كافة السلطات. وهي استعانة ضرورية، لا سيما أن الدول الاستبدادية ترمي أكثر فأكثر إلى منح نفسها شرعية طائفية، لا شرعية «تقدمية» على نحو ما كانت تقوم به الأنظمة الشيوعية وحلفاؤها.

هذه المعارك الثلاث تقدم التعريف للثقافة السياسية التي ترتكز عليها الديمقراطية: أنها ليست مقتصرة على سلطة العقل ولا على حرية مجموعات المصالح ولا على النزعة القومية الطائفية. فهي توفّق ما بين عناصر تنزع إلى التباعد بشكل دائم، لتنحدر كلها من بعد أن أصبحت معزولة على هذا النحو، إلى مبادىء حكومة استبدادية. فالأمة التي كانت محرِّرة انحدرت لتصير طوائف منغلقة وعدوانية. والعقل الذي تهجَّم على المظالم المتناقلة، انحدر إلى «اشتراكية علمية»، أما الفردية المقرونة بالحرية، فيمكن أن تقصر المواطن على أن يكون مستهلكاً سياسياً ليس إلاّ.

أما وأن الحداثة ترتكز على الإدارة الشاقة لعلاقات العقل والمأمور، وعلاقات العقلنة والشخصنة، وأن المأمور نفسه جَهِدَ لإشراك العقل الآلي مع الهوية الشخصية والجماعية، فإن أفضل تعريف للديمقراطية يتمثل في إرادة التوفيق بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية.

يكون الفرد مأموراً إذا ما أشرك في سلوكياته الرغبة في **الحرية** والانتماء إلى **ثقافة** والدعوة **إلى العقل**، إذن مبدأ الفردية ومبدأ الخصوصية ومبدأ الشمولية. فيقوم مجتمع ديمقراطي على ذات النحو والأسباب نفسها، بالتوفيق بين حرية الأفراد واحترام الاختلافات مع التنظيم العقلاني للحياة الجماعية عن طريق التقنيات وقوانين الإدارة العامة والخاصة. ليست الروح الفردية مبدأ كافياً لبناء الديمقراطية. إن الفرد الذي تقوده مصالحه وتلبية حاجاته، أو حتى رفض نماذج سلوك مركزية، ليس حاملاً على الدوام لثقافة ديمقراطية، مع أن من الأيسر عليه تحقيق التقدم في مجتمع ديمقراطي منه في مجتمع آخر، ذلك أن الديمقراطية ليست مقتصرة على سوق سياسية مفتوحة. فالذين تقودهم مصالحهم لا يدافعون دوماً عن المجتمع الديمقراطي الذي فيه يعيشون. إنهم يفضلون في الغالب انقاذ ممتلكاتهم عن طريق الهروب أو عن طريق البحث بكل بساطة عن ستراتيجيات أكثر جدوى من غير أن يأخذوا أمر الدفاع عن المبادىء والمؤسّسات بعين الاعتبار. ولا يمكن للثقافة الديمقراطية أن تولد ما لم يكن المجتمع السياسي مصمَّماً كبناء مؤسّسي، يتمثّل الهدف الرئيس منه في التوفيق ما بين حرية الأفراد والجماعات وبين وحدة النشاط الاقتصادي والأنظمة القانونية.

ما من جدل يقسم العالم الراهن على نحو أكثر عمقاً من ذلك الذي يجابه فيه أنصار التعددية الثقافية، المدافعين عن العمومية الاندماجية، وما يُدْعى غالباً بالمفهوم الجمهوري أو اليعقوبي. غير أن الثقافة الديمقراطية لا يمكن أن تتماهى، لا مع هذا ولا مع ذاك. فهي ترفض بالقوة ذاتها استحواذ الهوية التي تحبس كل واحد داخل طائفة وتقصر الحياة الاجتماعية على مجال من التسامح، وهذا ما يفسح المجال حراً، في واقع الأمر، أمام الفصل العنصري، والتعصب الطائفي والحروب المقدسة. وكذلك الفكر اليعقوبي، الذي يدين باسم شموليته تعدّدية المعتقدات والانتماءات والذاكرات الخاصة ويرفضها. إن الثقافة الديمقراطية تُعَرَّف كجهد للتوفيق بين الوحدة والتعددية وبين الحرية والإندماج. لذا فقد جرى تعريفها هنا، منذ البداية، على أنها رابطة الأنظمة المؤسساتية المشتركة وتعددية المصالح والثقافات. وينبغي أن نحول دون المناوأة البلاغية بين سلطة الغالبية وحقوق الأقليات. فليس للديمقراطية من وجود ما لم تكن هذه وتلك موضع احترام. فالديمقراطية هي النظام الذي تعترف فيه الأكثرية بحقوق الأقليات، لأنها تقبل بأن أكثرية اليوم يمكن أن تصبح أقلية الغد، وتخضع لقانون يمثل مصالح مغايرة لمصالحها من غير أن يحول دون ممارستها لحقوقها الأساسية. وترتكز الروح الديمقراطية على هذا الوعي للترابط المتبادل بين الوحدة والتعددية، يغذيها جدل دائم على الحدود المتحركة على الدوام والتي تفصل هذه عن تلك، وحول أفضل السبل لتدعيم ائتلافهما.

فالديمقراطية لا تقصر الكائن البشري على أن يكون مواطناً فقط. بل تعترف به كفرد حرّ، لكنه ينتمي إلى جماعات اقتصادية أو ثقافية.

التنمية والديمقراطية:

ينبغي لهذا التأكيد، أن يتخذ أشكالاً مختلفة في البلدان السائرة على طريق التنمية الذاتية، وتلك التي لا تعرف ذلك النماء المصان ذاتيا. فالحكم الذاتي للأفراد والجماعات أو الأقليات، حيال ضغوط النهج الاقتصادي والإداري، سهل المنال أكثر في البلدان الأكثر «تطوراً». أما في المجتمعات التابعة والتي لا يمكن للتحديث أن يأتيها إلا من تدخل خارجي عن الفاعلين الاجتماعيين، أو من الدولة القومية أو من مصدر آخر، فالحالة معكوسة، ذلك أن الحقوق المطالَب بها، جماعية أكثر منها فردية، وتصمد في وجه سياسة تحديث مفروض أكثر مما تدافع عن حريات شخصية. فهل ينبغي القول إن هذا التوتر لا يأتي إلا بنتائج ضد الديمقراطية وان الديمقراطية لا تجد بالتالي مكاناً لها في مجتمع منقسم بين تدخل الدولة الاستبدادي والدفاعات الطائفية، حيث يخشى على الدوام أن تنطق الدولة بلسان الطائفة ليصبح الحكم بالتالي حكماً مطلقاً؟ إن جواباً بالإيجاب سينتهي بنا إلى استنتاج قاس: لا يمكن للديمقراطية أن تقوم إلا في البلدان الأكثر غنى، تلك التي تسود الكرة الأرضية والأسواق العالمية. مثل هذا التأكيد المسبوق غالباً بأشكال من التمهيد، العلمية والعامية على حد سواء، يدخل في تناقض مكشوف مع التحليل الذي أتيت على تقديمه. فقد دافعتُ عن الفكرة القائلة إن الديمقراطية سعي للتوفيق ما بين الحرية الخاصة والاندماج الاجتماعي، أو بين الذات والعقل في حال المجتمعات الحديثة. وإنه لأمر مغاير تماماً لتصوّر الديمقراطية كصفة خاصة بالحداثة الاقتصادية، إذن بمرحلة من التاريخ مصمّمة على أنها خطوة نحو العقلنة الآلية. فالديمقراطية في المنظور الأول هي اختيار ويكون الاختيار المعاكس والمعادي للديمقراطية قابلاً للإدراك ويتحقّق غالباً في كل وضع. أما في المنظور الثاني فتظهر

الديمقـراطيـة على نحـو طبيـعي في مـرحلةمـعينة من النمـو، فـاقـتـصـاد السـوق والديمقـراطية السياسية والعلمنة هي الوجوه الثلاثة لتطور الحداثة العام ذاته. وفي الرد على نظرية الحـداثة هذه ينبـغي القـول باديء الأمـر إن الديمقـراطيـة مهـددة في البلدان «المتطورة» والبلدان الأخرى سواء بسواء، وذلك إمّا من قبل الديكتاتوريات المطلقة، أو من قبل نظام يَدَعُ الأمور تجري على أعنّتها فيسهّل التباين وعدم المساواة وتمركز السلطة في أيدي مجموعات محدودة. ونقول أيضاً وعلى نحو خاص إنّ بوسعنا أن نكتشف العمل الفاعل للديمقراطية، مثلما نكتشف عمل خصومه، في مجتمعات التحديث ذي المنشأ الخارجي كما في المجتمعات التي قام تطورها على منشأ داخلي.

إن الاستعانة بالطائفة تدمّر الديمقراطية كلما دعمت سلطة سياسية باسم ثقافة بعينها، وبالتالي كلما هدمت الحكم الذاتي لمنهج سياسي وفرضت علاقة مباشرة بين سلطة وثقافة وبين دولة وديانة بشكل خاص. وليس يبدو من خيار واقعي آخر، أمام العديد من بلدان العالم الثالث، لا سيما الجزائر بعد الانقلاب العسكري، سوى الخيار بين ديكتاتورية قومية وديكتاتورية طائفية، وعلى الفكر الديمقراطي في هذه الحال أن يقاتل الحلَّيْن الاستبداديين معاً، وأن يدافع عن ضحايا الأصولية والعسكرية، والمثقفين منهم خصوصاً، وأن يساعد القوى الاجتماعية التي ترفض هذه وتلك.

وعلى العكس من ذلك، يمكن للمقاومة التي تبديها طائفة ما في وجه نظام استبدادي أن تكون عاملاً لإحلال الديمقراطية، إذا ما وفّقت بينها وبين عمل التحديث بدلاً من اعتباره تهديداً لها. ويمكن لهذا الحكم أن ينطبق أيضاً على بلدان التحديث من منشأ داخلي، التي عرفت تماماً، وما زالت، الدعوات إلى العقلنة،

والتي من شأنها أن تزيل «الإنسان الباطني» أو تمحوه لتفرض الرؤية النفعية التي كان يدينها نيتشه. أما الفارق الوحيد فيتمثل في أن الطائفة هي التي يخشى ان ترفض العقلنة في الحالة الأولى، في حين أن العقلنة هي التي يمكن أن تدمر حرية الفاعل.

ليس مقبولاً بأي حال من الأحوال وصف الأنظمة الاستبدادية بالديمقراطية لمجرد أنها التقطت ارث حركات التحرر الوطني. من غير المقبول كذلك ان نقول على ستالين ديمقراطياً لأنه كان فيما مضى ثورياً أو على هتلر لأنّه فاز بالانتخابات. لكن ليس ما يخولّنا القول إن الفقر والتبعية أو الصراعات الداخلية تجعل الديمقراطية مستحيلة في البلدان المتخلفة. فالديمقراطية ضمن تعريفها كصنع نظام سياسي يحترم الحريات الأساسية، معرضة للخطر في كافة البلدان ومستويات الغنى كافة. والطريقة بالتأكيد مختلفة تماماً في أجزاء العالم المختلفة. لكن ألسنا نشهد في قلب أوربا، في يوغوسلافيا السابقة التي ليست مثل هولندا أو كندا غنيٍّ، لكنها أغنى بكثير من الجزائر أو غواتيمالا، ألسنا نشهد انتصار أنظمة قومية تناصب الديمقراطية أعنف العداء، وترتكب جرائم هائلة ضد الحقوق الإنسانية الأكثر بساطة؟

وليس هناك من ارتقاء «طبيعي» نحو الديمقراطية في البلدان التي غدت حديثة، بأكثر مما هناك من قدر متسلّط بالنسبة للبلدان التي نموها ذو منشأ خارجي. وقد بيّن التاريخ ذلك على نحو واسع. غير أن العمل الديمقراطي الإيجابي يهدف إلى وضع حدود لسلطة الدولة على الأفراد في البلدان التي غدت حديثة في حين أن إثبات الذات الدفاعي للطائفة، في المجتمعات التابعة، هو الذي يبدأ العمل على إعادة التخصيص الجماعي لآلات التحديث. فمن جهة، تحمل الحريات الفردية الديمقراطية، لكنها تستطيع أيضاً أن تجعلها أسيرة المصالح الخاصة. أما من جهة أخرى فالدفاع الطائفي ينادي بالديمقراطية لكنه يستطيع أيضاً أن يدمرها باسم

التجانس القومي أو العرقي أو الديني. ويطابق هذان المنحدران للواقعية التاريخية الوجهين الإثنين للمأمور، الذي هو حرية شخصية لكنه أيضاً انتماء إلى مجتمع وثقافة، إنه تطلُّع لكنه ذاكرة أيضاً، فهو انعتاق والتزام في آن معاً.

يمكن للروح الديمقراطية أن تتولى مهمات إيجابية لتنظيم الحياة الاجتماعية في البلدان التي نموها ذاتي. أما في البلدان الأخرى، فعملها على عكس ذلك، سلبي ونقدي: فهي تدعو إلى تحرر الاستقلال وهدم السلطة الاوليغارشية واستقلال القضاء وتنظيم انتخابات حرة. ان الانتقال من التحرير إلى تنظيم الحريات هو الصعب، وغالباً ما ينقطع. وكلما كان المجتمع تابعاً انطوى تحريره على تعبئة حربية أكبر وزاد خطر انتهاء الكفاح من أجل التحرير إلى نتيجة استبدادية. لقد بلغنا مشارف نصف قرن بحاله سادته بكل كثافة أنظمة استبدادية آلت إليها حركات التحرير الوطني أو الاجتماعي. فلم يعد هناك ما يدعونا لاطلاق صفة الديمقراطية على تلك الأنظمة. غير أنه لا يسعنا ان ننسى كذلك آمال التحرير التي تسنمتها من أجل أن تستولي على الحكم. هل نكف عن الاعتراف بأن جبهة التحرير الوطني الجزائرية قد أثارت حركة تحرير وطني، لأنها تحولّت إلى ديكتاتورية عسكرية؟ وهل كفت المطالب الديمقراطية عن أن تكون المحرك للحركة العمالية لأن الديكتاتوريات الشيوعية قدمت نفسها على أنها طليعة البروليتاريا؟ ولا يسع العالم «النامي» أن يفلت من «وثبة الموت» التاريخية هذه، ألا وهي انقلاب عمل موجه ضد اعداء أو عوائق خارجية، عن انشاء مؤسسات أو عادات ديمقراطية. فغول الحكم المطلق يهيم على وجهه ما بين التحرير والحريات؛ ولا يجدي في التصدي له غير دستور فاعلين اجتماعيين قادرين على القيام بعمل اقتصادي عقلاني وادارة علاقاتهم السلطوية في آن معاً. فالحركات الاجتماعية القوية والمستقلة، بتدريبها الحاكمين والمحكومين،

قادرة وحدها على أن تقاوم سيطرة دولة مستبدة قومية، وسائرة على طريق الحداثة في آن معاً، لأنها تشكل مجتمعاً مدنياً قادراً على ان يتفاوض مع الدولة، وأن يعطي بالتالي استقلالاً واقعياً للمجتمع السياسي.

أما الضرورة في عدم مقارنة البلدان المتطورة، وهي الأرض المفضلة للديمقراطية، بالبلدان المتخلفة المحكومة من قبل أنظمة استبدادية، فتفرض نفسها أكثر أيضاً إذا ما اكتشفنا الجانب المصطنع في ذلك الفصل ما بين عالمين ندعوهما اليوم على الأغلب بالشمال والجنوب. فنحن لا نعيش فوق كوكب مقسوم إلى قسمين وإنما في مجتمع عالمي مزدوج. فالشمال يخترق الجنوب مثلما للجنوب حضوره في الشمال. ففي الجنوب احياء أميركية أو انكليزية أو فرنسية مثلما في مدن الشمال ومراكزه الصناعية أحياء أميركية لاتينية وأفريقية وعربية وآسيوية. ليس القول بـ **«عالم واحد»**[1] دعوة إلى التضامن فقط، بل هو في الدرجة الأولى حكم على الأمر الواقع. فلا يمكن، بناء على ذلك، قيام ديمقراطية في العالم إذا كانت لا تستطيع أن تحيا إلا في بعض البلدان وداخل أنماط من المجتمعات بعينها. فالواقعية التاريخية تتمثل في أن البلدان المسيطرة طورت الديمقراطية الليبرالية لكنها فرضت أيضاً سيطرتها الإمبريالية أو الاستعمارية على العالم وقامت بتدمير البيئة على مستوى الكرة الأرضية بحالها. فتشكلت في البلدان التابعة، وعلى نحو مواز، حركات للتحرير الوطني والاجتماعي، كانت دعوات للديمقراطية، لكن ظهرت في الوقت ذاته سلطات طائفية جديدة قامت باثارة هوية عرقية أو قومية أو دينية خدمة لديكتاتوريتها أو أنظمة الطغيان فيها، ذات الصبغة العصرية.

---

(١) One world- بالانكليزية في النص الفرنسي.

ان المأمور الذي تشكل الديمقراطية الشرط السياسي لوجوده، هو حرية وتقاليد في آن معاً. فهو مهدّد بأن تسحقه التقاليد في المجتمعات التابعة، أو أن ينحلّ في المجتمعات المتعصرنة، داخل حرية تقتصر على حرية المستهلك في السوق. ولا يمكن الاستغناء عن دعم العقل والحداثة التقنية التي تستجرّ المفاضلة الوظيفية للأنظمة التحتية، السياسية والاقتصادية والدينية والعائلية الخ، وذلك لمواجهة السيطرة الطائفية. لكن ليس من مقاومة ممكنة بالطريقة نفسها، ضد اغراء السوق دون الاعتماد على انتماء اجتماعي أوثقافي. والمحور المركزي للديمقراطية في الحالتين يتمثل في فكرة السيادة الشعبية، والتأكيد على أن النظام السياسي هو من نتاج الفعل الإنساني.

ان الديمقراطية عرضة للتهديد من كل حدب وصوب، غير أنها شقّت دروباً في أجزاء عديدة من العالم، في إنكلترا القرن السابع عشر كما في الولايات المتحدة وفرنسا أواخر القرن الثامن عشر، وفي بلدان أميركا اللاتينية المتحولة بأنظمة قومية شعبية كما في بلدان ما بعد الشيوعية اليوم. والفكر الديمقراطي يفعل فعله في كل مكان. وفي كل مكان أيضاً يمكن له أن يتقهقر أو يتلاشى.

تحديد السياسي:

منذ زمن طويل والفكر الحديث ينظر إلى مصلحة المجتمع على أنها مبدأ الخير: فكل ما هو نافع للمجتمع هو خير، وكل ما يسيء إليه هو شر. وهذا ما جعل حقوق الإنسان تختلط مع واجبات المواطن. هذه الثقة العقلانية و«التقدمية» والتي هي في تواصل مع المصالح الشخصية والمصلحة الجماعية، لم تعد اليوم بمقبولة. وان فضل حاملي الحرية السلبية ليتمثل في استبدالهم هذه الثقة الخطرة جداً بشك حذر وبطلب المساهمة في البحث عن ضمانات بدلاً من وسائل المساهمة.

غير أن هذه السياسة الدفاعية ينبغي أن تكتمل بمبدأ إيجابيّ أكثر : فالديمقراطية هي الاعتراف بحق الأفراد والجماعات في أن يكونوا فاعلي تاريخهم، لا أن يكونوا متحررين من اغلالهم فقط.

ليست الديمقراطية في خدمة المجتمع ولا في خدمة الأفراد بل هي في خدمة كائنات بشرية على أنهم رعايا، أي مبدعون بذات أنفسهم، لحياتهم الفردية وحياتهم الجماعية. وما نظرية الديمقراطية سوى نظرية الشروط السياسية لوجود المأمور الذي لا يمكن تعريفه أبداً بواسطة علاقة مباشرة من الذات إلى الذات، والتي هي وهمية. ان التنظيم الاجتماعي يخترق الأنا على نحو من الكمال يجعل البحث عن وعي الذات وعن التجربة الشخصية الخالصة للحرية، ضرباً من الأوهام. وهما مألوفان أكثر لدى الذين يحتلون مواقع من السلالم الاجتماعية شديدة الارتفاع أو شديدة الانخفاض، مما يجعلهم يعتقدون إنهم ليسوا هناك، وأنهم ينتمون لعالم لا اجتماعي، بل هو فردي صرف، أو يُعَرَّف، على عكس ذلك، وفقاً لشرط إنساني عام ودائم.

ولا يسع الفكر إلا أن يظلّ في حركة لا تهدأ بين هذين التأكيدين اللذين لا يقبلان فصلاً : فالديمقراطية ترتكز على الاعتراف بالحرية الفردية والجماعية عبر المؤسسات الاجتماعية، والحرية الفردية والجماعية لا يمكن أن تقوم من غير الاختيار الحرّ للحاكمين من قبل المحكومين ومن غير قدرة العدد الأكبر على المساهمة في انشاء المؤسسات الاجتماعية وتطويرها.

ان كافة الذين اعتقدوا أن الحرية الحقيقية تكمن في التماهي بين الفرد وبين شعب أو سلطة أو إله، أو الذين اعتقدوا على عكس ذلك، أن الفرد والمجتمع يصبحان حرّيْن معاً بخضوعهما للعقل، قد مهدوا الطريق أمام أنظمة متسلّطة. إذ لا

يسع الفكر الديمقراطي أن يبقى على قيد الحياة اليوم إلا انطلاقا من رفض هذه الأجوبة الموحّدة. فإذا كان الإنسان مواطناً ليس إلا، وكان المواطن وكيلاً لمبدأ شمولي، لا يبقى من مكان للحرية التي يجري تدميرها باسم العقل أو التاريخ. إن حاملي الحرية السلبية والمجتمع المفتوح، أي الليبراليين باختصار، قد دافعوا عن الديمقراطية بشكل أفضل من الذين كانوا يدعون إلى انصهار الفرد والمجتمع في ديمقراطية شعبية جعل التاريخ اسمها غير ملفوظ من بعد، وذلك لأنهم قاوموا تلك الأوهام الخطرة.

* * *

الفصل الثاني
حقوق الإنسان
الصفة التمثيلية، المواطنية

الملاذ الديمقراطي:

ينبغي تمييز مظهرين للحداثة السياسية. فمن جهة، دولة القانون التي تحدّ من السلطة التعسّفية للدولة لكنّها تساعدها بشكل خاص على ان تشكّل نفسها وتحيط بالحياة الاجتماعية، بالإعلان عن وحدة المنهج القانوني وتلاحمه. وليست دولة القانون هذه مقترنة بالديمقراطية اقترانا ضرورياً. فبوسعها أن تحاربها كما بوسعها ان تؤثِرها. ومن جهة أخرى، فكرة السيادة الشعبية التي تُعِدّ اعداداً مباشراً أكثر لمجيء الديمقراطية، إذ لا مناص تقريباً من الانتقال من الإرادة العامة إلى إرادة الأغلبية، أما الإجماع فيحلّ النقاش محله سريعاً، إنّه الخلاف والتنظيم لأكثرية وأقليّة. إذن تقود دولة القانون من جهة نحو كافة أشكال الفصل لنظام الحياة الاجتماعية السياسي أو القانوني، بينما تهيّء فكرة السيادة الشعبية تبعية الحياة السياسية للعلاقات ما بين الفاعلين الاجتماعيين. لكن بأي شرط تقود فكرة السيادة الشعبية إلى الديمقراطية؟ الشرط ألا تكون الظافرة وأن تظل مبدأ معارضة للسلطة القائمة أيّاً كانت. وهي تُعدّ العُدّة للديمقراطية إذا ما أدخَلت في الحياة السياسية مبدأ الملاذ الأخلاقي، بدلاً من منح سلطةٍ شعبيةٍ شرعيةً غير محدودة، فذلك المبدأ يحتاج إليه

أولئك الذين لا يمارسون السلطة في الحياة الاجتماعية، من أجل حماية مصالحهم، والمحافظة على آمالهم. ويؤدي افتقار الديمقراطية لهذا الضغط الاجتماعي والأخلاقي، إلى أن تتحولّ بسرعة إلى اوليغارشية، عن طريق انضمام السلطة السياسية إلى كافة أشكال السيطرة الاجتماعية الأخرى. ولا تولد الديمقراطية من دولة القانون وإنما من الدعوة إلى مبادىء أخلاقية : الحرية، العدالة ، باسم أكثرية بلا سلطة وضد المصالح المسيطرة وفيما يسعى فريق من المسيطرين لاخفاء العلاقات الاجتماعية وراء فئات آلية، على نحو ما قال ماركس، بالحديث على المنافع والسلّع، وبعزل فئات اقتصادية خالصة وبالرجوع إلى خيارات عقلانية، فإن الفئات الخاضعة للسيطرة، وبخلاف ذلك، تستبدل التعريف الاقتصادي لوضعها الخاص، والذي يفرض تبعيتها فرضاً، بتعريف أخلاقي: يتكلمون باسم العدالة والحرية والمساواة والتضامن. ان الحياة السياسية تصاغ من ذلك التعارض القائم ما بين قرارات سياسية وتشريعية تحابي المجموعات المسيطرة، والدعوة إلى أخلاق اجتماعية تدافع عن مصالح المحكومين أو الأقليات، وهي دعوة مسموعة لأنّها تساهم أيضاً في التلاحم الاجتماعي. فالديمقراطية إذن ليست مقصورة البتة على اجراءات أو حتى على مؤسسات، إنما هي القوة الاجتماعية والسياسية التي تجهد لتحويل دولة القانون إلى وجهة تلائم مصالح المحكومين، بينما الصورية القانونية والسياسية نستخدمها ضمن وجهة معاكسة اوليغارشية، بقطع طريق السلطة السياسية أمام المطالب الاجتماعية التي تهدّد بالخطر سلطة المجموعات الحاكمة. أما الذي يشكّل حتى اليوم أيضاً تعارضاً بين الفكر المتسلّط والفكر الديمقراطي، فيتمثّل في أنّ الأولّ يشدّد على شكليّة القواعد القانونية بينما يسعى الآخر لأن يكتشف وراء شكلية الحق ولغة السلطة، خيارات وصراعات اجتماعية.

وإذا ما تعمّقنا أكثر. فالمساواة السياسية، التي لا يسع الديمقراطية ان توجد بدونها، ليست فقط منح نفس الحقوق لكافة المواطنين. إنها وسيلة لمقاصّة التباينات الاجتماعية باسم الحقوق الأخلاقية. فيصير لزاماً على الدولة الديمقراطية أن تعترف لمواطنيها الأقلّ يسراً بحقّهم، ضمن اطار القانون، في مقاومة نظام غير متساوٍ تشكّل الدولة نفسها أحد أطرافه. فلا تقوم الدولة فقط بتحديد سلطتها بنفسها، وإنما تفعل ذلك لأنها تعترف بأنّ مهمة النظام السياسي تعويض التباينات الاجتماعية. وذلك ما يعبّر عنه بوضوح رونالد دفوركن، وهو أحد أفضل الممثلين للمدرسة الليبرالية المعاصرة: المساواة السياسية «تقدّر أنّ الأعضاء الأكثر ضعفاً في جماعة سياسية لهم الحق على حكومتهم برعاية واحترام مساويين لما يضمنه الأعضاء الأكثر قوة لأنفسهم، ذلك أنه إذا كانت لبعض الأفراد حرية اتخاذ القرارات، أياً كانت نتائجها على النفع العام، فينبغي ان يتمتع كافة الأفراد بالحرية ذاتها».

إن دفوركن، وهو يحارب فرضيات النفعية والوضعية الشرعية، يقابل ما بين الحقوق الأساسية والحقوق التي يحددها القانون، ذلك أن الأولى، والتي حددتها الأنظمة إنما تلاقي الحقوق والمبادىء الأخلاقية، ومن شأن ذلك أن يجعل استخدام هذه الحقوق ضد الدولة أمراً ممكناً، مع استمرار اعتراف الدولة نفسها بها. لقد وعى منظّرو الديمقراطية، من لوك إلى روسو إلى توكفيل، انّ الديمقراطية لا ترتضي أن تلتمس مساواة في الحقوق مجرّدة، حتى تستعين بتلك المساواة لمحاربة الفوارق الواقعية وبشكل خاص فوارق الوصول إلى القرار العام. وإذا لم تفعل المبادىء الديمقراطية فعلها كملاذ ضد هذه الأشكال من اللامساواة، كانت مبادىء نفاق بلا طائل. أما القانون، ولكي يؤدي الدور الذي يسنده إليه دفوركن، فينبغي للملاذ أن

يُستَخدم بنشاط من قبل «الأعضاء الأكثر ضعفاً». كما ينبغي على الأكثرية أن تعترف بحقوق الأقليّات، وان لا تفرض بصورة خاصة على الأقلية أن تدافع عن مصالحها وتعبّر عن وجهة نظرها بالطرق التي تلائم الأكثرية والمجموعات الأقوى، حصراً. لا يسع فكرة الديمقراطية ان تكون منفصلة عن فكرة الحقوق، ولا يمكن لها بالتالي ان تقتصر على مسألة حكومة الأغلبية. هذا المفهوم الذي يعبر دفوركن عنه بكثير من الشدّة، والذي يستعيد مسألة مقاومة الإضطهاد، مختلف عن تلك المفاهيم التي تسعى، كما الحال لدى رولس في **نظرية للعدالة**، إلى تحديد مبدأ العدالة بالرجوع إلى فكرة النفع العام، مثل الانقاص من أشكال الاجحاف التي تعرّض لها الناس الأقل يسراً، وهو ما يمكن التعبير عنه بألفاظ نفعية على أنه البحث عن الحد الأعلى من المنافع للطائفة بمجموعها. أما فكرة الحقوق الأساسية أو الأخلاقية فلا ترتكز، بخلاف ذلك، على المصلحة الضمنية للمجتمع وإنما على مبدأ خارجي عن تنظيم الحياة الجماعية. إذن لا يسع الديمقراطية ان تقتصر على أنظمة عامة وتعريف للسلطات أو حتى على مبدأ انتخاب القادة انتخاباً حراً في فترات منتظمة، فهي لا تقبل الفصل عن نظرية للقانون وعن تطبيق له.

قدماء ومحدثون:

إنّ المسافة بين دولة القانون والملاذ الديمقراطي أو حتى بين جمهورية المواطنين وحماية الحقوق الشخصية، هي المسافة التي تفصل أيضاً بين حرية القدماء وحرية المحدثين على نحو ما قاله بنجامان كونستان وهو يعرّف هاتين الحريّتين في نصّه الموجز والمشهور في آن معاً. ذلك أن الدعوات إلى الإرادة العامة والفكر المدني أو الجمهوري والسلطة الشعبية، والتي تجاوبت اصداؤها منذ جان جاك روسو وحتى ثورات القرن العشرين، ليست سوى أشكال استرجاع بعيدة لحرية القدماء. ومع

ذلك فمن اللازم التعرّف على ما بين مفهومين متعارضين في واقع الأمر من مشترك قبل المقابلة بينهما: الاستعانة بالفكر المدني أو الدفاع عن الحقوق الأساسية. فنعارض تعريف النظام السياسي الحسن بالعدالة التوزيعية. فحين نطالب لكلّ واحد بما يتلاءم مع عمله وموهبته وفائدته أو احتياجاته، نقوم بادخال صورة اقتصادية هي التطابق المرجوّ لمساهمة أو مكافأة. إلا أن هذا التوازن يفسّر رضى الفاعلين أو مطالبهم، لكنه لا يقوى على تعريف نظام سياسي، والديمقراطية بشكل خاص، لأنها ينبغي ان تُعرَّف من تلقاء ذاتها، وفق مفهوم للعدالة - بل ينبغي ان نقول للدقّة- لا علاقة له بالعدالة التوزيعية. ان أرسطو هو الذي تصدى بكل قوة، لقصر السياسة بذلك الشكل، على تلبية المصالح والمطالب، كما ان المدافعين عن الحق الطبيعي بعيدون مثله عن مفهوم اقتصادي للسياسة. فليس هناك ما يعفينا من إعمال الفكر في سلطة الحياة الجماعية وتنظيمها.

أما إذا تجاوزنا ذلك الاتفاق حول طبيعة السياسي الخاصة، فإن القدماء والمحدثين، الأرسطوطاليين والليبراليين، يعارض بعضهم البعض الآخر معارضة تامة. فليست فكرة أرسطو الخاصة في تعريف نظام ما عبر طبيعة الحاكم: فرداً كان أم بضعة أفراد أم الغالبية، أي ما يميز الملكيّة عن الأرستقراطية، وعمّا ندعوه اليوم على نحو عفوي بالديمقراطية، أما معاصرو أرسطو فسمّوه التّبَالُر ISONOMIE، وإنما في اجراء تعارض بين الأنظمة الثلاثة التي ترمي إلى الدفاع عن مصالح الذين يمارسون السلطة، سواء كان الطاغية أم الاوليغارشية أم الشعب، والأنظمة الثلاثة الأخرى التي تهتم بالخير العام، وهي في نفس المواقع من امتلاك السلطة، أي التي هي سياسية خالصة. فذلكم هو معنى الفصل السابع من الكتاب الثالث من السياسة، ومعروض فيه تصنيف الأنظمة السياسية. ذلك أن أرسطو لا يعارض

الحكام بالمحكومين: فهو يعرّف المواطنين بالعلاقات السياسية التي تنشأ فيما بينهم، وهم الذين يمتلكون جميعاً سلطة ما، قضائية بقدر ما هي استشارية. «ليس من أجوبة مقوّمة تعرّف المواطن بالمعنى الحصري، بأفضل من المساهمة في ممارسة سلطات قاض أو حاكم» (الكتاب الثالث، ١، ٦). وعليه فإنّ هَمَّ الآخرين والصداقة بالنسبة لهم، أساسيان للنظام الصالح الذي لا يطلق أرسطو عليه من اسم سوى Politeia، أي النظام السياسي المتألّق، والذي يتوافق مع سيادة الشعب وهي تُمارَس، لا دفاعاً عن مصالح جمهور الفقراء بل لبناء مجتمع سياسي.

تلك هي حرية القدماء وهي إذا ما استعدنا تشبيهاً لأرسطو، أشبه بحرية الكواكب، لأنها تقوم على الاندماج داخل مجموعة. وهدف المدينة أن تهب السعادة للجميع. إنها ليست مجموعة اجتماعية وعلى الأفراد ان يعيشوا فيها، بل عليهم ان يعيشوا فيها عيشة حسنة، على نحو ما يذكر أرسطو بدءاً من كتابه الأول في السياسة، وهو يقدم تعريفه للإنسان على أنه «كائن سياسي». لكن ما السعادة إن لم تكن الاندماج المدني الذي لا يؤدي إلى الانصهار ضمن كائن جماعي، بل إلى أكبر تواصل ممكن؟ يقول أرسطو، إذا كان القرار الجماعي في مرتبة أعلى من القرار الذي يمكن لأفضل الأفراد أن يتخذوه، فذلك لأنّ السياسة هي شأن من شؤون الرأي والتجربة، أكثر منها معرفة، وإن من اللازم توفّر الكثير من التجربة والحكمة التطبيقية والكثير من الذكاء، Phronesis (هو المفهوم الذي حلّل بييراوبانك أهميته المركزية لدى أرسطو)، للسماح بالتلاحم النسبي ومصالحة المدركات والآراء الفردية. يمكن اعتبار أرسطو الملهم الرئيس للحرية عند القدماء، رغم أنه يدين ما يدعوه بالديمقراطية، التي كان يرى فيها انتصار المصالح الأنانية للأغلبيات، ولأنه كان يخشى على المدينة من الدمار بسبب تلك الديمقراطية

المناقضة للنظام الدستوري قدر مناقضة الملكية للطغيان. ان المواطن مختلف عن الإنسان الخاص. «من الواضح إذن أنّ بوسع المرء أن يكون مواطناً صالحاً من غير ان يمتلك تلك الفضيلة التي تصنع الإنسان الصالح». (الكتاب الثالث، ٤، ٤). هذا الفصل ما بين الحياة العامة والحياة الخاصة، والذي هو في صالح الأولى، يغدو الإشارة الأكثر بروزاً لمفهوم الحرية المدني والإيديولوجيات الجمهورية أو الثورية التي تستعين بها في العالم الحديث.

بم تتعارض حرية المحدثين مع مفهوم الديمقراطية ذاك، المدني والجمهوري؟ أما وأنّ السياسة لم تعد تعرّف في العالم الحديث على أنّها التعبير عن الحاجات لجماعة أو مدينة، وإنما كفعل على المجتمع، فالتعارض ما بين الدولة والمجتمع، بتأثير أحدهما على الآخر، على نحو ما نشأ مع تشكل الملكيات المطلقة بدءاً من نهاية العصور الوسطى، خلق قطيعة حاسمة مع موضوع المدينة حتى في دول المدن مثل البندقية، التي أضحت هي أيضاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، دولاً حديثة في ذات المصاف مع فرنسا وإنكلترة.

بدءاً من الوقت الذي تشكّلت فيه الدولة، تمكّن فاعلون اجتماعيون سياسيون من استخدامها ضد خصومهم الاجتماعيين، أو محاربتها بخلاف ذلك، من أجل تأمين أكبر استقلال ذاتي ممكن لكافة الفاعلين الاجتماعيين. ولكن سواء جرى اتباع الطريق الثوري أو الطريق الليبرالي فإنّ السياسة تعالج تأثير السلطة على المجتمع ولا تعالج انشاء طائفة سياسية.

وعليه فإن الذين نقلوا إلى العالم الحديث حرية القدماء، ومفهوم الديمقراطية المدني، قاموا بالتهيئة لتدمير الحرية، في حين ان الدفاع عن الحريات الاجتماعية، حتى وهو موضوع في خدمة المصالح الأنانية، قام بحماية الديمقراطية بل حتى

بتدعيمها. وإذا عرّفنا الليبرالية كمرادف لحرية المحدثين والدفاع عن الفاعلين الاجتماعيين ضد الدولة، فان الذين ليسوا بليبراليين، مسؤولون على نحو مباشر أو غير مباشر، عن تدمير الأنظمة الديمقراطية، سواء جرى ذلك تحت اسم تحرير أمّة، أو مصالح شعب أو الانتماء إلى زعيم ملهم، لا يعدّل ما هو أساسي: ليس ممكنا في عالم الدول، الكلام على الديمقراطية، إلا كمراقبة يمارسها الفاعلون الاجتماعيون على السلطة السياسية.

إنّ ما أتاحه تشكيل الدولة في العالم الحديث، على نحو غير مباشر، هو ظهور زمرة الاجتماعي. فالمجتمع لم يعد نظاماً أو مراتب اجتماعية أو جهازاً عضوياً؛ فهو قائم على علاقات اجتماعية وفاعلين معروفين في آن معاً بتوجّهاتهم الثقافية وقيمهم وعلاقاتهم في النزاع أو التعاون أو الاتفاق مع فاعلين اجتماعيين آخرين. فلا تعود الديمقراطية تعرّف منذ ذلك الوقت كانشاء سياسي للمدينة وإنما كاختراق من قبل العدد الأكبر من الفاعلين الاجتماعيين، فرديين وجماعيين، لحيزّ القرار، على نحو «يجعل مكان السلطة مكاناً فارغاً». كما يقول كلود لوفور (**أبحاث حول السياسة**، ص٢٧). يجعل ذلك من الصعب ان نفهم تعلق هذا الكاتب نفسه بالسياسة مثل «انشاء المجال الاجتماعي؛ **هذا شكل** المجتمع؛ **هذا** جوهر ما كان يدعى بالمدينة فيما مضى» وهي صعوبة تطال فكرة السيادة الشعبية نفسها. ان تخيّل شعب يكون هو العاهل ويحل مكان الملك ليس تقدماً كبيراً على طريق الديمقراطية. حين لا يبقى للعاهل من وجود، وحين لا يتملّك السلطة من أحد، وحين تتبادل السلطةَ الأيدي وفقاً لنتائج انتخابات منتظمة، حينذاك فقط نكون في الديمقراطية الحديثة. ليس من مجتمع مثالي في العالم الحديث، وليس في الوجود ما هو أفضل من مجتمع منفتح، يَكُون تاريخيته بكليّتها، في حين ان ما

يحدد المجتمع المعادي للديمقراطية، مثلما يذكر كلود لوفور نفسه، بل ما يحدد المجتمع الاستبدادي على نحو خاص، هو جموده وطابعه المضاد للتاريخ. فلم يعد ممكنا وضع السياسي في مرتبة أعلى من الاجتماعي مثلما فعل هاناه آرينت وبالشكل المتطرّف، فأقام تعارضاً بين العالم الاقتصادي والاجتماعي المحكوم بالحاجات من جهة وبين العالم السياسي الذي هو عالم الحرية. أما بشكل ملموس أكثر، فإن فكرة الحقوق الاجتماعية هي التي تمنح في العالم الحديث فكرة حقوق الإنسان قوتها الكاملة. ان كل محاولة لاقامة تعارض بين السياسة الشمولية والفاعلين الاجتماعيين التخصيصيين تؤول إما للمطالبة بامتيازات وبحق الحكم لنخبة من الحكماء المنعتقين من مشاغل الكادحين العاديين، وأما لجعل المشهد السياسي مقتصراً على صدمة المصالح الخاصة.

ثلاثة أبعاد:

ان تعريف الديمقراطية على انها **اختيار حرّ، خلال فترات منتظمة، للحاكمين من قبل المحكومين**، ليحدّد بكل وضوح الآلية المؤسساتية التي لا وجود للديمقراطية من دونها. فعلى التحليل ان يستقر داخل هذا التعريف من غير ان يتجاوز حدوده أبداً. ليس من سلطة شعبية يمكن ان نسمّيها ديمقراطية ما لم تُمْنح وتُجدَّد باختيار حرّ. ولا وجود للديمقراطية أيضاً إذا كان قسم كبير من المحكومين لا يملك حق التصويت، وهذه الحال كانت الغالبة وكانت لا تزال تشمل، حتى فترة متأخرة، مجموع النساء، ولا تزال تشمل حتى اليوم اولئك الذين لم يبلغوا سن الرشد القانونية، ومن شأن ذلك احداث خلل في اعداد الناخبين لصالح الأشخاص المسنّين والمتقاعدين، وعلى حساب اولئك الذين لم يدخلوا بعد حيّز الحياة المهنيّة. وتغدو الديمقراطية أيضاً محدودة أو مقوّضة الأركان حين يصبح خيار الناخبين الحرّ

محدوداً نتيجة وجود الأحزاب التي تحرك الوسائل السياسية وتفرض على الناخبين أن يختاروا بين فريقين أو أكثر من الطامحين إلى الحكم، من غير ان يكون واضحاً ان كانت معارضتهم تتساوق والاختيارات التي يعتبرها الناخبون في غاية الأهمية. ومن عساه يتكلم على الديمقراطية حيث لا يمكن للسلطة الشرعية أن تمارس دورها، وحيث يسيطر العنف والفوضى على قسم كبير من المجتمع؟ لكن ما هو كاف للكشف عن أوضاع غير ديمقراطية لا يمكن ان يشكل تحليلاً كافياً للديمقراطية. فالديمقراطية يغدو لها وجود حين ينشأ مدى سياسي يحمي حقوق المواطنين من جبروت الدولة. وإنّه لتصوّر يتعارض وفكرة التوافق المباشر ما بين الشعب والسلطة، فالشعب لا يمارس الحكم، وإنما يحكم فقط اولئك الذين ينطقون باسمه، والدولة لا تستطيع من جانبها ان تكون التعبير عن الإحساس الشعبي ليس إلاّ، فعليها أن تؤمّن وحدة مجموع سياسي وتمثّله وتدافع عنه في وجه العالم الخارجي. وحين يجري الاعتراف بالمسافة الفاصلة ما بين الدولة والحياة الخاصة ويجري ضمانها عبر مؤسّسات سياسية وعبر القانون، عندئذ تكون الديمقراطية موجودة. فهي لا تقتصر على اجراءات، لأنّها تمثل مجموع وساطات بين وحدة الدولة وتعددية الفاعلين الاجتماعيين. فينبغي ضمان الحقوق الأساسية للأفراد، كما ينبغي أيضاً أن يشعر هؤلاء أنهم مواطنون وان يساهموا في بناء الحياة الجماعية. ينبغي إذن على العالَمَيْن الإثنين - الدولة والمجتمع المدني - اللذين يجب أن يظلا منفصلين، ان يكونا متّصلين أيضاً احدهما بالآخر عبر الصفة التمثيلية للزعماء السياسيين. أما أبعاد الديمقراطية الثلاثة هذه: احترام الحقوق الأساسية، والمواطنية، والصفة التمثيلية للزعماء، فتتكامل. وإن **عروتها الوثقى** لتكوّن الديمقراطية.

ذلك الترابط **يفرض بالدرجة الأولى الصفة التمثيلية** للزعماء، أي وجود فاعلين اجتماعيين يكون الوكلاء السياسيون آلاتٍ لهم وممثلين. أمّا والمجتمع المدني مؤلف من تعددية الفاعلين الاجتماعيين، فلا يسع الديمقراطية ان تكون ذات صفة تمثيلية ما لم تكن تعدّدية. ويعتقد البعض بكثرة نزاعات المصالح، أما البعض الآخر فيعتقد بوجود محور مركزي لعلاقات السيطرة والتبعية الاجتماعية. غير أن كافة الديمقراطيين يقاومون صورة مجتمع اجماعي ومتجانس، ويعترفون بأن الأمة وجه سياسي أكثر مما هي فاعل اجتماعي، حتى لا يسعنا أن نتصور أمة - بخلاف شعب - بلا دولة، رغم وجود أمم محرومة من دولة وتعاني من ذلك الحرمان. ولا يمكن فصل تعدّدية الفاعلين السياسيين عن الاستقلال الذاتي وعن دور العلاقات الاجتماعية الحاسم. فالمجتمع السياسي الذي لا يعترف بتلك التعددية للعلاقات والفاعلين الاجتماعيين لا يمكن ان يكون ديمقراطياً، حتى لو ان الحكومة، وعلينا تكرار ذلك، أو الحزب الحاكم ألَحَّا على الغالبية التي تدعمهما، إذن على ما يحملان للمصلحة العامة من معنى.

أما الميزة **الثانية** لمجتمع ديمقراطي، على نحو ما تضمنه تعريفها، فهي أن الناخبين مواطنون ويعتبرون أنفسهم كذلك. فماذا يعني الاختيار الحرّ للحاكمين ما لم يولِ المحكومون الحكومة من أهمية، ولم يشعروا بأنهم ينتمون إلى مجتمع سياسي، وإنما إلى أسرة فقط أو قرية أو زمرة مهنية أو عرق أو مذهب ديني؟ ذلك الوعي بالانتماء ليس حاضراً في كل مكان ولا يطالب الجميع بحق المواطنية. فإما أن يرضوا بشغل مناصب في المجتمع من غير أن يكترثوا بتعديل القرارات أو القوانين الناظمة لسيرها، أو أنهم يسعون للتملّص من مسؤوليات يمكن أن تستتبع تضحيات كبرى. وغالباً ما تؤخذ الحكومة على أنها تنتمي إلى عالم منفصل عن

عالم الناس العاديين حتى ليقال: هم لا يعيشون في نفس العالم الذي نعيش فيه نحن. لقد قُرِنَت الديمقراطية بتشكيل **الدول القومية**، فيمكن الشك في أن تقوى على البقاء في العالم الراهن خارجاً عن تلك الدول، حتى لو قبلت كلّ واحدة وبيسر، وجوب ان تفيض الديمقراطية عن المستوى القومي نحو الأدنى، أي نحو البلدة أو المنطقة، ونحو الأعلى، أي نحو الدولة الفيدرالية، مثل أوربا الساعية إلى الولادة، أو نحو منظمة الأمم المتحدة. ولا تقتصر فكرة المواطنة على فكرة الديمقراطية، بل يمكن ان تتعارض معها حين يغدو المواطنون قوميين أكثر منهم ناخبين، لا سيّما حين يدعون لحمل السلاح ويقبلون بالحدّ من حريتهم. لكن لا يسع المرء ان يتصور ديمقراطية لا ترتكز على تعريف جماعة سياسية وبالتالي على أرض.

هل يمكن للاختيار الحرّ أن يوجد في نهاية الأمر ما لم تكن سلطة الحاكمين **محدودة**؟ ينبغي ان تكون كذلك بوجود الانتخابات نفسها أولاً، وبشكل ملموس أكثر عن طريق احترام القوانين التي تعيّن الحدود التي تجري ممارسة السلطة ضمنها. ان الاعتراف بالحقوق الأساسية، التي لا تحدّد فقط سلطة الدولة بل معها أيضاً سلطة الكنائس والأُسَر أو المنشآت، لا يستغنى عنه لوجود الديمقراطية. إلى حد أن تجمّع تمثيل المصالح وتحديد السلطة في مجتمع سياسي هو الذي يعرّف الديمقراطية على نحو مضبوط أكثر وذلك بتوضيح تعريفها المبدئي.

فهل مكونات الديمقراطية الثلاث هذه هي المظاهر الثلاثة لمبدأ عام أكثر؟ يبدو شبه طبيعي أن تتماهى الديمقراطية مع الحرية أو بصورة أكثر دقة مع الحريات. غير أن ما يبدو تقدماً في التفسير ليس سوى عودة إلى تعريف مفرط في الضيق. ففكرة الحرية لا تشتمل على فكرة التمثيل وفكرة المواطنة، بل تضمن فقط

غياب أشكال القهر . والكلام على الديمقراطية أمر فائق الغموض، إنّما المراد حرية اختيار الحاكمين أي واضعي اليد على السلطة السياسية بل حتى على ممارسة العنف المشروع .

واستقلال مكونات الديمقراطية كبير جداً في واقع الأمر، حتى ليمكن الحديث على أبعاد الديمقراطية أو شروطها، بدقة أكبر من الحديث على عناصرها المكوّنة . ذلك ان كل واحد من تلك الأبعاد يميل إلى التعارض مع الأبعاد الأخرى في الوقت الذي يستطيع ان يتحد بها .

وتستدعي المواطنية التلاحم الاجتماعي، ووعي الانتماء لا لمدينة فقط أو لدولة وطنية أو دولة اتحادية، لكن أيضاً لجماعة مترابطة بثقافة وتاريخ، داخل حدود يقبع وراءها اعداء أو منافسون أو حلفاء . ويمكن لذلك الوعي ان يتعارض وشمولية حقوق الإنسان . وتمهّد الصفة التمثيلية السبيل فتَدْخلِ المرجعية إلى مصالح فردية مرتبطة بتصور آلي للسلطة السياسية التي تعتبر آلة لخدمة المصالح الخاصة . ويمكن أخيراً ان ينفصل الاعتراف بالحقوق الأساسية عن الديمقراطية . أليست فكرة الحق الطبيعي ذات أصول مسيحية أشادتها على الفكرة التي ليست ديمقراطية بحد ذاتها، هي فكرة الاحترام الواجب حيال كافة عناصر الخليقة، من كائنات بشرية وكائنات طبيعية، حية أيضاً أو غير حيّة، خلقها الله لتقوم بأداء دور في المنهج الذي شاءه هو؟

انّ اجتماع الصفة التمثيلية والمواطنية وتحديد السلطة بواسطة الحقوق الأساسية ليس بكافٍ في كافة الأحوال لانشاء الديمقراطية . وان لم يكن من مبدأ أكثر عمومية من العناصر الثلاثة تلك، فينبغي ان نخلص إلى أن الصلة التي توحّد ما بينها وترغمها على التلاؤم ليست إلاّ سلبية : إنها تتكون على وجه التحديد بغياب مبدأ مركزي للسلطة والصبغة الشرعية . ان نفي كل **صفة جوهرية** للسلطة أمر

لا غنى للديمقراطية عنه. وذلك ما يعبر عنه بشكل ملموس قانون **الأغلبية**. وهو ليس أداة بيد الديمقراطية إلا إذا سلمنا بأن الأغلبية لا تمثّل شيئاً آخر سوى نصف عدد الناخبين باضافة واحد، وانها عرضة للتعديل على نحو دائم، وان من الممكن وجود «أغلبيات أفكار»، تتغيّر وفق المسائل المراد حلها. فقانون الأغلبية معاكس للسلطة الشعبية وتلك الاستعانة بإرادة الشعب الذي أنشأ أنظمة استبدادية وهدم الديمقراطيات بدلاً من بنائها.

ثلاثة أنماط للديمقراطية:

لا وجود في داخل هذا النظام الوقائي لأي توازن مثالي بين أبعاد الديمقراطية الثلاثة. ولا وجود في أي مكان للديمقراطية المثالية التي يمكن أن يتعارض معها الطابع الاستثنائي لبعض التجارب الديمقراطية. بل هناك، بخلاف ذلك، ثلاثة أنماط رئيسة للديمقراطية وفق ما يحتل هذا أو ذاك من الأبعاد الثلاثة من مكانة مرموقة. يسبغ النمط **الأول** أهمية مركزية على تحديد سلطة الدولة بواسطة القانون والاعتراف بالحقوق الأساسية. وهناك ما يُغريني بأن أقول إنّ هذا النمط هو الأكثر أهميّة تاريخياً، حتى لو لم يكن متفوقاً على الآخرين. ويطمئن تصوّر الديمقراطية هذا بكل يسر لصورة تمثيلية للحاكمين محدودة، على نحو ما شاهدنا أيام انتصار الأنظمة الليبرالية في القرن التاسع عشر، لكنه يؤمن أفضل حماية للحقوق الاجتماعية أو الاقتصادية من هجمات سلطة مطلقة، على نحو ما يقدمه مثال بريطانيا العظمى العريق.

أما النمط **الثاني** فيولي أهمية كبرى للمواطنية والدستور أو الأفكار الأخلاقية أو الدينية التي تؤمّن تلاحم المجتمع وتمنح القوانين أساساً صلباً. فتحرز الديمقراطية تقدماً هنا بفعل إرادة المساواة أكثر من الرغبة في الحرية. وأفضل ما يطابق هذا النمط

تجربة الولايات المتحدة وفكر الذين تولوا شرحها: فالنمط ذو مضمون اجتماعي أكثر منه سياسي، على ما أكّده توكفيل بكل قوة، وهو الذي كان يرى في الولايات المتحدة انتصار المساواة، أي زوال الإنسان المراتبي Homo Hierarchicus، الخاص بالمجتمعات الكلّية[1]، إذا ما استخدمنا لغة لويس ديمون.

وأخيراً يلحّ النمط **الثالث** إلحاحاً أكبر على الصفة التمثيلية الاجتماعية للحاكمين ويقابل الديمقراطية التي تدافع عن مصالح الطبقات الشعبية بالاوليغارشية، سواء كانت هذه الأخيرة شريكة لملَكية محدّدة، بامتلاك الامتيازات أو بملْكية رأس المال. لقد كانت الحريات العامة والصراعات الاجتماعية أكثر تشاركاً في تاريخ فرنسا السياسي في القرن العشرين - لا في زمن الثورة - مما كانت عليه في الولايات المتحدة وحتى في بريطانيا العظمى.

ومن المستحيل، رغم ذلك، اجراء مطابقة بين احد أنماط الديمقراطية وواحدة أو أكثر من التجارب القومية. ففي عهد الثورة الفرنسية كانت الغلبة لفكرة المواطنية، وقد وجه ماركس اللوم للفرنسيين لأنهم منحوا الأفضلية للفئات السياسية على الفئات الاجتماعية بشكل دائم. وقد صدّق فرانسوا فوريه مؤخراً هذا الحكم حين برهن كمؤرخ على أنّ الثورة الفرنسية لا تجد تفسيراً في واقع الأمر إلاّ عبر لغة سياسية. وليس كثورة اجتماعية وفق ما طرحه ألبير ماتيه الذي كان يرى في الأحداث الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر المرحلة الأولى لانتصار الطبقات الشعبية، والذي كان ينبغي ان يبلغ أوجه مع الثورة السوفييتية. أما بريطانيا العظمى فقد أولت بخلاف ذلك، وبصورة دائمة، أهمية كبرى لتمثيل المصالح والنظرية النفعية ودور الهيئات الوسيطة.

---

(١) - Holiste.

غير أن الجدل السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، قابل بحق، نمطاً انكليزياً للديمقراطية، عرضه عدد من المفكرين الليبراليين المتنفذين، ودعمه النفوذ الضئيل للإيديولوجية الشيوعية في بريطانيا العظمى، بالحياة السياسية الفرنسية التي هيمنت عليها، منذ الجبهة الشعبية، وبسبب الحزب الشيوعي وتأثيره الطويل والراجح في صفوف اليسار وخاصة في الحركة النقابية، فكرة صراع الطبقات، أو في اليمين، مقاومة التهديد بديكتاتورية شيوعية. أما الولايات المتحدة، فإذا كانت قد اسبغت من ناحيتها، وبصورة دائمة، أهمية استثنائية على دستورية القوانين، إذن على الدفاع عن الحريات، فقد أشاعت في أوساط سكانها، المتأثرين بعمق بعامل الهجرة، الوعي بالانتماء لمجتمع ناظمه القواعد الأخلاقية والقانونيّة، ويحمل مهمة الدفاع عن قيم ونمطٍ حياتي، ومهمة نشرها. بوسعنا إذن الكلام على نماذج انكليزية وأميركية وفرنسية، لا كأنماط تاريخية وإنما كعناصر جدل سياسي بعد الحرب العالمية الثانية.

وتتمتع تلك الأنماط الثلاثة (إنكليزي وأميركي وفرنسي) بأهمية متساوية. وليس لنا أن نتكلم على الاستثنائية الفرنسية في هذا المضمار، وفي حين أن المثال الفرنسي قد حظي بتأثير واسع، نجد ان نمط الديمقراطية الأميركي قلّما وجد من يقلّده، على الرغم من التأثير السياسي الذي تتمتع به الولايات المتحدة، وانتشار الأشكال الدستورية الأميركية في جزء من أميركا اللاتينية أو في آسيا.

بوسعنا ان نتساءل حول نقاط القوة ونقاط الضعف لهذه النماذج الثلاثة ضمن أوضاع تاريخية متنوعة، لكن الأكثر أهمية ان نعترف بأن النموذج الديمقراطي ليس له شكل مركزي وأنه لا يسعنا ان نتجاوز تجاور هذه النماذج الثلاثة التي تحتوي كشيء مشترك على العناصر المكوّنة ذاتها، لكنها لا تعطي الجميع نفس

الأهمية، وهذا ما يخلق فوارق كبيرة بين الديمقراطية **الليبرالية** والديمقراطية **الدستورية** والديمقراطية **التنازعية**، لكنه يحدد أيضاً المدى الذي تشاد في داخله كافة الأمثلة التاريخية للديمقراطية. هذا المدى يجري تحديده بمدى العلاقات بين حقوق الإنسان وتمثيل المصالح الاجتماعية والمواطنية، إذن علاقات بين مبدأ شمولي والمصالح الفردية ومجموع سياسي. فالبعد الأخلاقي والبعد الاجتماعي والبعد المدني أو السياسي مشتركة معاً اشتراكاً لصيقاً: انّ الديمقراطية هي نقيض السياسة الخالصة واستقلال العمل الداخلي للنظام السياسي.

الفصل بين السلطات:

يحيد مفهوم الديمقراطية المعروض هنا عن ذاك الذي يقع بكليّته داخل المنهج السياسي والمؤسّسات والذي يتجلّى التعبير الأكثر تقليداً عنه ضمن تعريف روبرت داهل للديمقراطية: تعدّدية قيادية انتقائية. ولا تثير الكلمة الأخيرة من جدل، مع أن أكثر الأنظمة التي تعترف بالفصل بين السلطات لا تختار عن طريق الانتخاب الأشخاص الذين يمارسون السلطة القانونية، وتقبل بأن يجري اختيار السلطة التنفيذية بواسطة السلطة التشريعية، كما هي الحال في الأنظمة البرلمانية. ان جعل مسألة فصل السلطات عنصراً أساسياً من عناصر الديمقراطية، ليبدو في نظري شكلاً من التطرّف ، لأنّه يخلط ما بين هذا الشكل من تنظيم السلطات، وبين تحديد السلطة عن طريق حقوق أساسية، ينبغي في الواقع أن تقع ضمن حماية قوانين دستورية، يتولى تطبيقها وحمايتها قضاة مستقلون. وبقدر ما يتمتع به فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية من فضائل محدودة، ونتائج مبهمة، يمكن أن يجادل فيها المنادون بالبرلمانية، يكون فصل السلطة التنفيذية والسلطة القانونية هاماً. ذلك الفصل هو الذي منح الديمقراطية الأميركية قوتها المتفرّدة، وتتبدى أهميته بالقدر

ذاته في فرنسا، وهي البلد الذي لم يكن مهيأً بسبب تاريخه السياسي وإيديولوجيته، للقبول بأن يتولى مجلس دستوري التحقّق من مطابقة القوانين للمبادىء العامة المدوّنة في الدستور. ذلك انّ تلك المبادىء تنتظم حول الدفاع عن حقوق الإنسان الأساسية، على نحو يبدو معه الكلام على فصل السلطات غير كافٍ بل غير وافٍ بالغرض، في حين أن المراد ليس العلاقات بين مختلف مراكز القرار في المجتمع السياسي، وإنما المجابهة بين الدولة والحقوق الأساسية، إذن بتحديد للسلطات، أكثر مما هو فصل لها بكثير. تمثلت فائدة فصل السلطات بشكل خاص في مطلع تاريخ الديمقراطية في تحديد كل من الديمقراطية وسلطة الأغلبية، وفي الحفاظ على مصالح الإرستقراطية كما في فكر مونتسكيو، أو مصالح نخبة متنوّرة، كما في بدايات الجمهورية الأميركية. ونجد بخلاف ذلك في البلدان النامية والتابعة، والمتأثرة بثنائية الاقتصاد والفروق الشديدة على الصعيد الاجتماعي والمنطقي، عالمين اثنين منفصلين انفصالاً شديداً أحدهما عن الآخر، وقد اطلقتُ عليهما بالنسبة لأميركا اللاتينية تسمية عالم الكلام وعالم الدم. لقد سعت الأنظمة الوطنية الشعبية إلى إنقاص المسافة بين هذين العالمين، حتى لو بيّن خصومهما بسهولة أنهم ساهموا أيضاً في الإبقاء عليها. فالبرلمانات دافعت عن المصالح الاوليغارشية، إلى حين ان قامت الحركات الشعبية بتوسيع النظام السياسي ليشمل قسماً كبيراً من السكان المدنيين وقسماً أقل من السكان الريفيين. والأكثر من ذلك ان الحركات السياسية الثورية حملت تطلعات ديمقراطية، وأنّ الأنظمة ما بعد الثورية قد استخدمتها قبل ان تقمعها. وحركات ثورية أنشأت سلطات قامت بتدميرها فيما بعد. وقد بيّن «فرهاد خسر وخفر» ذلك بالنسبة لثورة ١٩٧٩ الإيرانية، وهي حركة اجتماعية للتحرير الشعبي تحولّت إلى ديكتاتورية دينية، بنفس السرعة التي تحول فيها النظام، الذي جاءت به ثورة اكتوبر في روسيا السوفييتية، إلى ديكتاتورية

الحزب الواحد. فالثورات تحول الحركات الديمقراطية إلى أنظمة معادية للديمقراطية. وإننا لنشعر بالراحة، لأن العالم الذي سادته تقريباً أنظمة جائرة بعد الثورات، شهد سقوط هذه الأنظمة، حتى لنكاد ننسى أنّ الأنظمة الثورية لم تحمل فقط مصالح أغلبية السكان وإنما أيضاً الإرادة لتدمير ملكية مطلقة، والأمل في تحرير اولئك الذين كانوا خاضعين لقرارات تعسفية وتحويلهم إلى مواطنين. ونرى بخلاف ذلك، أنّ فصل السلطات وانتصار مفهوم مؤسساتي محض للديمقراطية، يمكنهما تشكيل غطاء لسيطرة السوق وازدياد الفوارق باستخدام أنظمة سياسية وقواعد قانونية كوسائل لتجزئة المعارضة لسلطة اوليغارشية واضعافها.

إذا كان فصل السلطات تاماً، اختفت الديمقراطية، وفقد النظام السياسي، المنغلق على ذاته، تأثيره على المجتمع المدني كما على الدولة. لقد جرى تعريف الديمقراطية بادىء ذي بدء كتعبير عن السيادة الشعبية. فماذا سيحل بهذه السيادة إذا كانت السلطات مستقلة احداها عن الأخرى؟ سيتحول القانون بسرعة إلى آلة للدفاع عن مصالح الأقوياء ما لم يجرِ تحويله بشكل دائم، ولم يحسب القضاء حساباً كبيراً للرأي العام. ينبغي كذلك ان تمارس السلطة التشريعية.تأثيراً على السلطة التنفيذية، وذلك ما يؤمّنه دور الأحزاب بصورة خاصة. ويرمي الفكر الليبرالي، بخلاف ذلك إلى دعم الفصل بين السلطات. ويعتبر ميكيل فالترز، كشيء جوهري، استقلال ميادين الحياة الاجتماعية التي تطابق كلّ مجال منها منفعة غالبة، والتي ينبغي ان تشكل بالتالي قدراً مماثلاً من «نطاقات العدالة» وترتكز حرية الأفراد على هذا الفصل وهذا الاختلاف في المناهج التحتية. لكن التطبيق بعيد عن هذا الفصل المتطرّف للسلطات، خصوصاً حيث تُحرّك الدولة المجتمع من أجل تحويله، سواء كان هدفها التنمية أو الثورة أو التلاحم الوطني. ولا تُعَرَّف

الديمقراطية بفصل السلطات وإنّما بطبيعة الروابط بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة. إذا كانت ممارسة السلطة تجري من الأعلى إلى الأدنى فالديمقراطية غائبة، في حين أنّا نقول ديمقراطياً على المجتمع الذي يوجّه فيه الفاعلون الاجتماعيون ممثليهم السياسيين الذين يقومون بدورهم بمراقبة الدولة. فكيف لا نعترف لمبدأ السيادة الشعبية بالأولية على موضوع فصل السلطات؟ إذ لا ينبغي لمستوى الأنظمة السياسية ان يكون معزولاً عن مستوى الفاعلين الاجتماعيين. أما الوجه المعاكس لهذه الفكرة العامة فيتمثّل في أن يوجد على مستوى الدولة، كما على مستوى النظام السياسي، عنصر غير سياسي للحكم الذاتي حيال الإرادة الشعبية. العنصر على مستوى الدولة هو الاستقلال واحتراف الموظفين. أما على مستوى النظام السياسي فهو القانون ذاته وآليات مراقبة الدستورية وشرعية القرارات المتخذة. إنّ هذه التركيبة المؤلّفة من مبدأ وحدة، والطلب الاجتماعي الغالب ومبادىء الاستقلال، لتَفْضُل تسييس الإدارة والفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، المدموجين بطريقة اندماجية جديدة بالسلطة السياسية وسلطة الأحزاب. «Partitocrazia».

ينبغي ضم الاثباتين المعروضين هنا، احدهما إلى الآخر: أجل، إن قاعدة الديمقراطية هي حقاً تحديد سلطة الدولة. والمدافعون عن الحرية السلبية على حق أكثر مقارنة بالذين تركوا الصراع من أجل الحريات الوضعية يدمّر أسس الديمقراطية المتعلقة بالمؤسسات؛ لكن هذا الوضع الليبرالي لا يمكن أن يؤدي بنا لأن نطلق على الأنظمة، التي تحدّ سلطةُ الأوليغارشية أو العادات المحليّة من سلطة الدولة فيها، صفة الديمقراطية. ان الاعتراف بالحقوق الأساسية سيكون فارغاً من كل مضمون، مالم يؤدِّ إلى منح الأمن للجميع، وبسط الضمانات الشرعية بسطاً دائماً، ومعها

تدخلات الدولة التي تؤمّن الحماية للأكثر ضعفاً. أما المراد في البلدان الأكثر فقراً والأكثر تبعية، فتأمين حق العيش للجميع أولاً، وذاك ما هو بعيد تأمينه في العديد من أجزاء العالم وفي أفريقيا بشكل خاص. ولا يرتكز العمل الديمقراطي اليوم على اشراك متزايد أكثر فأكثر بين هذه الديمقراطية السلبية التي تحمي السكان من تعسّف السلطة المدمّر، وبين ديمقراطية وضعية، أي ازدياد المراقبة من قبل العدد الأكبر لحياتهم الخاصة.

لقد اطلقنا اسم الديمقراطية لزمن طويل على تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية من أجل انقاص الفوارق وتأمين شيء من العون التربوي والطبي والاقتصادي للجميع. لم يعد بوسعنا ان نعتبر ذلك التعريف كافياً، إذ لا ينبغي لتدخل الدولة أن يكون أكثر من وسيلة في خدمة الهدف الرئيس: زيادة القدرة لدى كل امرىء على التدخل في شؤون حياته الخاصة. وليست تلك الزيادة بنتيجة آلية للاغتناء العام. إنها تؤخذ عنوة أو بالتفاوض؛ عن طريق الثورة أو بواسطة الاصلاحات. ليس لشيء مما يدفع بنا إلى ادانة الدولة بعد الثورية، ان يجعلنا ننسى أنّ الشيء الأساسي يتمثّل في زيادة حرية كل فرد وجعل السياسة ممثّلة أكثر فأكثر للمطالب الاجتماعية.

لقد اقترنت فكرة الديمقراطية منذ بدايتها بالمفهوم الجمهوري للدولة وبانشاء دولة وطنية يحكمها العقل. لقد قام هذا المفهوم فجابه الملكية المطلقة وتغلب عليها، في كل من انكلترا وهولندا، ثم في الولايات المتحدة وفرنسا. وتماهت نخبة ليبرالية مشكلّة من مواطنين متنوّرين، مع تلك السلطة الجمهورية فازاحت الجماهير الشعبية التي كانت تعتبرها جاهلة وغير مستقرة. لكن الشعب مالبث ان طردها من السلطة،

في وقت مبكّر في الولايات المتحدة عنه في فرنسا وخاصة في انكلترا، حيث عاشت مرحلتها الذهبية بين الاصلاحات الانتخابية لعام ١٨٣٢ وعام ١٨٦٧ .

عندئذ بدأ استبدال هذه النخبة السياسية بأحزاب وحركات طبقية، قبل أن يفيض الدفاع عن المصالح الخاصة من عالم العمل، على مجموع مظاهر الحياة الاجتماعية، التي تحولّت بفعل الانتاج والاستهلاك الجماهيري. ولم تكفّ المسافة عن الازدياد بين مجال الدولة ومجال المواطنين الذين صاروا مستهلكين وأشخاصاً خاصّين، حتى أنّ الديمقراطية أفضت أكثر فأكثر إلى التنظيم المستقل لحياة سياسية، لا يمكن أن تتماهى مع الدولة ولا مع طلبات المستهلكين. بل ان هذا الاستقلال أضحى في الغالب على درجة من الأهمية جعل الحياة السياسية تبدو غريبة حيال مشكلات الدولة، على قدر غرابتها حيال طلبات المجتمع المدني. وبالمقابل، اتخذ الفكر الجمهوري، في بلدان أخرى، أشكالاً جديدة، مانحاً العقلانية السياسية صوتاً أشد مطلبيّة، بل ثورياً، عبر اشتراكية اليسار التي لم تكن تقنع بالديمقراطية الصناعية، لا سيما عبر الجناح البلشفي والثوري للاشتراكية الديمقراطية الروسية والألمانية. هذا المذهب الجمهوري الثوري أدار ظهره للديمقراطية بدرجة من العنف يستحيل معها اطلاق تسمية الديمقراطية على الأنظمة التي ولدت من الثورات الشيوعية أو من مثيلاتها في العالم الثالث، حتى لم يعد ممكنا اليوم تعريف الديمقراطية بغير تنسيق للعناصر الثلاثة التي أتينا على تعريفها.

ملاحظة حول جون راولز(١):

إن غياب مبدأ مركزي لتعريف الديمقراطية -وتعريف العدالة- هو النتيجة المنطقية للفصل بين السياسة وبين الدين، والتي تعرّف الحداثة في الميدان السياسي. وترغم العلمنة على البحث عن مبادىء تنظيم اجتماعي ليست رهناً بتصوّر فلسفي

وأخلاقي حتى لو كانت في انسجام معه. وقد ذكّر جون راولز بأن تلك هي نقطة الإنطلاق الضرورية لكل بحث حول الحقوق. وخلص إلى استنتاج يرى ان نظرية الحق ينبغي ان تكون لها أسس سياسية وغير فلسفية. وذلك ما يعبِّر عنه حين يعرِّف العدالة على أنها إنصاف. والعدالة هذه لا يمكن ادراكها إلا كتنظيم لمبادىء ليست مستقلة فقط احدها عن الآخر ولكنها تدفع أيضاً إلى اتجاهات متعارضة: الحرية والمساواة. جواب راولز أن مبدأ الحرية ينبغي ان يتمتع بالأولية على كل مبدأ آخر، لكنه ينبغي ان يُقْرَن إلى مبدأ المساواة الذي يتضمن هو نفسه وجهين اثنين: المساواة في الفرص والضرورة في التوجّه من أجل الحرية نحو إنقاص الفوارق.

ينبغي لمفهوم الديمقراطية في الواقع ان يقيم انسجاماً بين الحرية والمساواة وهذا ما أفعله هنا تماماً وأنا أميِّز بين ثلاثة أبعاد للديمقراطية: احترام الحقوق الأساسية الذي لا يقبل الفصل عن الحرية، والمواطنية، والصفة التمثيلية. لكن هذه الأفكار لا تتعلق بنفس التمثيل للحياة الاجتماعية على نحو ما يرى راولز. فتنظيم الحرية والمساواة يعني بالنسبة له ضم رؤية متفرّدة للفاعلين إلى رؤية سياسية خالصة للمجتمع. فالأفراد الذين يسعون في سبيل منافعهم المنطقية، وفي ذلك خير لهم، يدخلون في تعاون فيشكلون المجتمع. هذا المفهوم يقع ضمن الخط المستقيم لفكرة عقد اجتماعي يرجع إليها راولز في الواقع منذ بداية كتابه: **نظرية للعدالة**. فيعرّف الشخص إذن، وفي آن معاً، كفرد اقتصادي وشخص سياسي ترتكز شخصيته الأخلاقية على «معنى للعدالة ومفهوم للخير»، إذن على وعي حاجات الحياة الاجتماعية. وتنفصل عن هذا المفهوم الفكرة التي أطرحها هنا والتي هي سياسيةبدرجة أقل مما هي اجتماعية، بمعنى أنها تستبدل الفرد الحر والمساوي للآخرين بالفرد الملتزم أو المجموعة الملتزمة بعلاقات اجتماعية هي دوماً علاقات لا

مساواة وقيادة. فالعمل الجماعي لا يرمي إلى منح كل واحد استحقاقه بل يهدف إمّا إلى تدعيم موقف القادة وإمّا إلى الاستعانة بفكرة المساواة، على لسان المحكومين، لاستخدامها أداة كفاح ضد اللامساواة. أما وكل شكل من التنظيم الاجتماعي شكل مراتبي، فإن العدالة تستعين بمبدأ أخلاقي ضد نظام المراتب القائم، يمكن القول إنه مبدأ مساواة «طبيعي». أما فكرة العدالة فتحتوي، كما فكرة الديمقراطية، على ما دعوته بالملاذ، إذن الرجوع إلى خلاف، لا ترتكز معه العدالة على اجماع بل على اتفاق، يعاد النظر فيه على نحو دائم من قبل الفاعلين الاجتماعيين أو السياسيين عبر تعديلات الحق. أما رؤية راولز ففيها بعد أخلاقي، نعرف منذ توكفيل أنه أساسي للمجتمع الأميركي حيث تتماهى مع روح فردية يشكّل المشروع الحرّ التعبير الاقتصادي عنها. فالمنفعة والعدالة تتكاملان مثلما يتكامل الاقتصاد والدين. أما تاريخ الديمقراطية الذي كان على الدوام تاريخ التعبئات والاصلاحات، فيرغم على استبدال موضوع المساواة في الفرص، الذي ينظم الروح الفردية والتلاحم الاجتماعي على نحو باهت، بموضوع مبدأ التمثيل أي بتعدد المصالح. والمبدأ الذي استذكره راولز بحق، وهو مبدأ تعددية القيم في المجتمع الحديث، فينبغي أن يدفع به حتى نتائجه الاجتماعية، وذلك ما يقصي الرجوع النهائي إلى العدالة كحالة توازن واجماع. لهذا السبب يبدو لي الإنطلاق من «الموقف الأصلي» الذي عرّفه راولز مستحيلاً، أي ان نضع بين قوسين المصالح والقيم لاهداف الأفراد الذين ليسوا فقط، أو من البداية، مواطنين لكنهم فاعلون اجتماعيون. ان الصخب والاندفاع الجنوني الحاضرين في كافة المجتمعات، لا يمكن ان يعتبرا غريبين على نظام ينبغي تعريفه بشكل مستقل عن الفوارق والنزاعات الاجتماعية والحركات الثقافية. فلا ينبغي فصل النظام السياسي عن العلاقات

الاجتماعية، كما يذكرنا فرانسوا تيريه وهو يقدم المؤتمر الذي عقد في فرنسا من أجل راولز تحت اسم «الفرد والعدالة الاجتماعية».

ان نظرية عن الديمقراطية والعدالة ينبغي، حسب طلب راولز أن تكون سياسية، لكن نظرية عن السياسة لا ينبغي ان تكون مفصولة عن تحليل العلاقات الاجتماعية والفعل الجماعي، الذي يتابع القيم الثقافية عبر الخلافات الاجتماعية. ان الديمقراطية تقيم وساطات محملة دائماً بالمطالب ما بين سلطةٍ توزيعُها غيرُ متساوٍ بصورة دائمة وبين اللجوء إلى الحق الطبيعي الذي يشيد الإرادة بالحرية والمساواة في آن معاً.

* * *

الفصل الثالث
تحديد السلطة

سلطة روحية وسلطة زمنية:

ليس لمبدأ من أهمية مركزية في الفكر الديمقراطي أكثر من مبدأ تحديد الدولة، الذي ينبغي ان يحترم الحقوق الإنسانيّة الأساسية. وكيف ننسى فوق ذلك ان الخصم الرئيس للديمقراطية في قرننا لم يكن ملَكيّة الحق الإلهي أو سيطرة أوليغارشية الملاّك العقاريين والإقطاعيين، وإنما هو الحكم المطلق؛ وأنه ما من شيء يفوق أهميّة الاعتراف بحدود سلطة الدولة من أجل محاربته؟ هذا الشعور على درجة من القوة يجعلنا نميل اليوم لإيلاء أهمية أقل بكثير، مما كان يحصل في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لفكرة السيادة الشعبية وفكرة المساواة على نحو ما عرّفها توكفيل. ذلك أنّ الجماعات المتماسكة والمتدرّجة والمحميّة بآليّات مراقبة اجتماعية جبّارة، قد جرى تدميرها بكافة الطرق بواسطة الحداثة، وتفكّك النظام القائم، وتحت ضربات تغييرات متسارعة حتى أنّ ما يدمّر النظام التقليدي، ليس فعلاً سياسياً مؤسِّساً، أو قَسَم يمين الدخول في عقد اجتماعي، بل هي الحداثة، مع الديمقراطيّة أو بدونها. ولقد توارت المَلَكيات التقليدية من كل مكان، ومثلها الطبقات القديمة الحاكمة وأشكال السلطة العائلية والمدرسية التي رسّخت في الأذهان احترام التدرّجات الطبقيّة واعتبارها طبيعيّة. واستُبدلت «الأنظمة» في كل

مكان بالطبقات، وربما استبدلت هذه بدورها بالعديد من مجموعات المصالح. وبالمقابل فان قراراً سياسياً وفكراً أخلاقياً يستطيعان وحدهما تحديد سلطة الدولة، في حين أن التاريخ يميل لمنحها سلطة متزايدة داخل مجتمع في حالة حركة، حيث أنها ليست الضامن لإعادة تكوّن النظام الاجتماعي فقط، بل هي فوق ذلك الفاعل المركزي للتغيير والتراكم وإعادة التوزيع الاجتماعي أيضاً. إن إثبات الفكرة الديمقراطية أكثر حضوراً إذن بكثير، في هذا التحديد الإرادي بصورة ملزمة، وضمن تيار معاكس على الدوام تقريباً لنوازع المجتمع الحديث، منه في القطيعة للسلطة التقليدية بواسطة دول هي في الغالب متسلّطة أكثر مما هي ديمقراطية. لقد سمحت ثقافتنا السياسية بولادة الديمقراطية الحديثة، لأنها قامت على فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، بينما بقيت السلطتان مختلطتين في حضارات أخرى مما أضفى قداسة على الدولة. والواقع أننا نجد في تراثنا فكرة المقدّس وفكرة المُفَارِق(١) في آن معاً. فالأولى توحّد الإنساني والإلهي وتضفي معنى رمزياً على الأشياء والسلوكيات. وتمزج الروحي بالزمني بل وتنزع كل معنى عن فصلهما. أما المفارقة فتفصل، بخلاف ذلك، ما يوحّده المقدس، لأنها لا تتجلّى إلا عبر حدث، وانقلاب في النظام الاجتماعي، ومجيء نبيّ بل حتى مجيء ابن الله. انّ الله، بدون تدخّل منهما، موجود في كل مكان، في نظام الأشياء كما في الفكر الإنساني. لكن الوجود الشخصي لابن الله في العالم، يفصل بخلاف ذلك، وعلى نحو منظور، نظام الروحي عن نظام الزمني، ويسمح بإعادة العالم إلى الصواب على نحو ما هو موصوف في آية من الإنجيل - أو على الأقل في التأويل الواسع لها: ردّوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

---

(١) - وصف يعني السموّ والعظمة، ويطلق للدلالة على سموّ الله على المخلوقات ومفارقته لها وقد استعمله الفيلسوف كانط بمعنى السموّ من حيث الوجود ومن حيث المعرفة. م.

لقد تأثّر تاريخنا الحديث بهذين الارثين للدين، فاطلق ماكس فيبر على احدهما اسم زهدي (أو تقشُّفي) وعلى الآخر اسم هيروقراطي (مقدّس الحكم). فالرؤية المقدسة للعالم من ناحية والسلطة الهيروقراطية تحوّلتا مع العلمنة إلى حكم مطلق منح نفسه شرعية دينية. فصار في البلدان المسيحية ديناً للدولة كما في البلدان الإسلامية، وصار ملوكنا مدّعي صنع المعجزات، في حين ان الكنيسة كانت تلح، أثناء النزاع بين البابا والإمبراطور، على الأصل الديني غير المباشر للحكم الزمني وحول دور الشعب في اسباغ الشرعية عليه. أما من الناحية الأخرى فان الدعوة إلى الله المفارق تحولّت إلى وعي في الروح، كما عرّفها ديكارت، وإلى زهد في العالم، ثم إلى حق طبيعي، قبل ان تتدخل في مجتمعنا تحت شكل العدالة الاجتماعية والأخلاق التي ينبغي ان تقود سلوكنا حيال الكائنات الحية. فلا يمكن اعتبار الدين خصماً للحرية، كما لا يمكن اعتباره خصماً للعقل أيضاً. فما أغلب ما سعت الكنائس لإنشاء مجتمع مسيحي أو للدفاع عنه - إذا ما بقينا ضمن النطاق المسيحي - وذلك ما أطلق عليه جان دوليمو اسمَ العالم المسيحي أو النصرنة تمييزاً له عن المسيحية. وهذا الاتجاه موجود في آن معاً في الحركات الدينية والسياسية ذات المضمون الأخروي الشديد مثل لاهوت التحرير. لكن الإيمان الديني بالمقابل، منذ سواريس ولاس كازاس أيام الاستعمار الإسباني للعالم الجديد وحتى وكالة التضامن **Vicaria de la Solidaridad** في التشيلي، قد حارب تعسف السلطة السياسية ودافع عن المعدمين والمضطهدين. فالفكر الديمقراطي يدين للتجربة الدينية بالكثير، مثلما وجد نفسه غالباً يكافح ضد الدعم الذي كانت تقدمه الكنائس للسلطات القائمة.

حقوق الإنسان ضد السيادة الشعبية:

ولد تحديد السلطة السياسية من التحالف بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة المجتمع المدني، التي صيغت في البداية مثل المجتمع الاقتصادي الذي طالب فاعلوه بالحرية في مباشرة أفكارهم وتبادلها والتعبير عنها. وكانت فكرة الحقوق الأساسية ستظل، من غير هذه الحرية «البرجوازية»، فكرة نقديّة ليس إلاّ، تختلط بمقاومة الاضطهاد، التي دافع عنها غالبية الفلاسفة السياسيين من هوبس إلى روسو. وما كان لروح التجارة الحرة، بدون الدفاع عن الحقوق الأساسية، ان تتحول إلى روح ديمقراطية. فهذه الأخيرة قد ولدت من التحالف بين روح الحرية وروح المساواة.

ان الدعوة إلى حقوق الإنسان تمضي في اتجاه معاكس للفلسفة السياسية، التي هيمنت على القرن الفاصل بين **الثورة المجيدة Glorious Revolution** الإنكليزية والثورة الفرنسية التي لم تشأ ان تهب السياسة أي مرتكز آخر سواها. والنظام السياسي، في نظر هذا التفكير، سواء بالنسبة لروسو أو بالنسبة لهوبس، هو نظام العقل، المتعارض مع النظام الطبيعي الذي تسوده الرغبات غير المحدودة لكل فرد، أو مع النظام الاجتماعي الذي تسوده اللامساواة والفساد. فالحداثة ترتكز في هذا المجال، كما في المجالات الأخرى، على تأمين الظفر للعقل، أي للنظام، على الفوضى والعنف والأنانية. فالفرد يرتقي سلم الحضارة حين يغدو مواطناً. ومع ذلك، فإن هذا الفكر الليبرالي «التقليدي» لا يبتكر الديمقراطية وإنما الدولة القومية، التي ولدت في انكلترا من قبل ان تبلغ أَشُدَّها، في فرنسا النظام القديم ثم في فرنسا الثورة. ولم تتشكّل الفكرة الديمقراطية مع هذه العقلانية السياسية، وإنما ضدها وضد تلك الحداثة للنظام الاجتماعي. وإذا كانت انكلترا هي أم الديمقراطية، وكانت فرنسا قد خانتها مرّات ومرّات، فذلك لأن الفكر

الديمقراطي قد ثبّت في انكلترا استقلال الفرد والمجتمع المدني، أما في فرنسا فكانت الغلبة للبحث المعاكس عن نظام عقلاني وعن تماثل تام بين الإنسان والمواطن وبالتالي بين المجتمع والدولة. لقد تشكلت الديمقراطية ضد الدولة الحديثة بل وضد دولة القانون التي كانت غالباً في خدمة المَلكيّة المطلقة أكثر منها في خدمة حقوق الإنسان. فالإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩ لا يفتتح المرحلة الثورية في فرنسا. إنه اكتمال تقليد طويل، هو تقليد ثنائية من وحي اغسطينوس، الذي كان موجها لفكر لوثر في شبابه وفكر ديكارت من بعده ثم لوك في مرحلة متأخرة أيضاً. ان ١٧٨٩ يشكل صدعاً في تاريخ انتصار الدولة شبه المستمر، على نحو ما رسمه توكفيل في بحثه لتفسير الثورة الفرنسية استناداً لدراسة حول النظام القديم. ذلك ان الارث الذي تركه لوك، والذي يهيمن في عام ١٧٨٩ على إرث روسو في فرنسا، حاضر في فكرة حقوق الإنسان، والتي تحيط بفكرة السيادة الشعبية. غير ان هذه الفكرة الديمقراطية، ستغدو مغمورة بسرعة كبيرة، بالتعبئة العامة لصالح الحرية والجمهورية، وضد الأمراء، والتي ستحمل نابوليون إلى سدة الحكم، وتبرر الأنظمة التحديثية والقومية والإرادوية[(١)]، والتي سوف تسود العالم حتى نهاية قرننا العشرين، من غير ان تجتاح بريطانيا العظمى، التي ستظل حتى في أحلك الأيام من التاريخ الأوروبي، قلعة للديمقراطية، وسوف تعجز ضغوط الحروب والأخطار دون أن تحرفها عن مؤسّساتها وروحها الديمقراطية الموروثة عن عام ١٦٨٨.

تعرضت فكرة الديمقراطية إذن لتحولٍ عميقٍ جداً أدى إلى انقلابها: كانت تؤكد على التوافق بين الإرادة الفردية والإرادة العامة، أي الدولة. وهي اليوم تدافع

(١) -نسبة إلى الارادية: مذهب يجعل الإرادة تتدخل في كل حكم.

عن الموقف المعاكس فتسعى إلى حماية حريات الأفراد والجماعات ضد جبروت الدولة. كان روسو المعادي للبرلمانية الإنكليزية يدافع عن «شكل من الائتلاف يدافع بكل القوة المشتركة ويؤمّن الحماية لشخص كلّ مشارك وممتلكاته، فيتحد كل فرد عبره بالجميع، لكنه لا يخضع إلاّ لذاته فيظل حراً مثلما كان من قبل. (العقد الاجتماعي). لكن هانس كلزن ينتقد في كتابه **الديمقراطية** (٢٣ج١) التناقض الذي يضعف هذا الاستنتاج: ترتكز فكرة العقد الاجتماعي على ارادة ذاتية، في حين أن الإرادة العامة ليست إرادة الجميع، بل دون ان تكون إرادة الأغلبية أنها موضوعية بقدر الوعي الجماعي الذي سيتحدث عليه دوركهايم. إذن لا وجود مطلقاً للتوافق بين الأفراد والدولة، وهذا كلزن يدين بشدة مفهوم الشعب الذي يقنّع تحت عبارات اجتماعية، وحدة الدولة. لقد كان اسهام الماركسية حاسماً هنا، نظراً لأن استدلال روسو يفترض المرجعية للفرد المنفصل، المماثل للآخرين، والعام، في حين إننا لو راقبنا الواقعية الاجتماعية لوجدناها مؤلفة من مجموعات مصالح ومن فئات وطبقات اجتماعية، على نحو لا يجعل السيطرة على الحياة السياسية لوحدة الدولة وإنما لتعدّدية المجموعات الاجتماعية. ويستنتج كلزن من ذلك، وهو القريب كل القرب من الاشتراكيين الديمقراطيين النمساويين بعد الحرب العالمية الأولى، ان الأحزاب ذات ضرورة حتمية للديمقراطية، لكنّ الأهمّ أيضاً هو رفضه للدولة المتماهية مع الشعب لتتلقى على هذا الأساس سلطة لا حدود لها على الإرادات الفردية.

جمهوريون ضدّ ديمقراطيين:

احتفظت الديمقراطية الإنكليزية لزمن طويل ببعد أرستقراطي، فيما حاربته الديمقراطية الفرنسية على الدوام، ذلك ان التاريخ الإنكليزي ساده التحالف بين

الشعب والأرستقراطية ضد الملك، أما التاريخ الفرنسي فساده التحالف المعاكس بين الشعب والملك- أي الدولة- ضد الأرستقراطية. فضعف الديمقراطية الإنكليزية يكمن دوماً في النظام الاجتماعي، وضعف الديمقراطية الفرنسية في النظام السياسي.

إن ضعف التقليد الديمقراطي الفرنسي، الحاضر أيضاً في اسبانيا وفي أميركا اللاتينية، ثم بشكل أقل وضوحاً في إيطاليا، وهي بلد الوحدة القومية المتأخرة، ليأتي من الكفاح الذي أُرغم على خوضه ضد دولة ذات صلة بقوى الإبقاء على النظام الاجتماعي وإعادة تكوينه، وعلى رأسها الكنيسة الكاثوليكية. فتأتي من هنا أهمية عمل الجمهورية، المضاد للدين والمعادي للاكليروس، وغلبة المعارك في فرنسا وفي بلدان أخرى عديدة، وفي مرحلة الجمهورية الثالثة بشكل خاص، وهي معارك سياسية خالصة وإيديولوجية حول الإصلاحات الاجتماعية. وهذا ما أدى بالفكر الفرنسي إلى الخلط ما بين الجمهورية والديمقراطية، وتفضيل التحالف بين الجمهورية والثورة على التحالف بين الديمقراطية والإصلاحات الاجتماعية. ان فرنسا بلد نال فيه الشغيلة بشكل مبكّر وعلى نحو واسع حقوقاً مدنية، لكنهم نالوا بشكل متأخّر وعلى نحو جزئي حقوقاً اجتماعية، إذ كان قد انقضى نصف قرن كامل على مولد الديمقراطية الصناعية في بريطانيا وعلى تشريع العمل في المانيا حين تلقى العمال الفرنسيون حقوقاً اجتماعية من حكومة الجبهة الشعبية[1]، والتي ما لبث ان عفا عليها الزمن من بعد بفعل الأحوال الاقتصادية والأوضاع الدولية. ينبغي أن نشير إلى التعارض القائم بين هذين التيّارين من الأفكار والنمطين لمجتمع

(١) - تسلمت الحكم في فرنسا عام ١٩٣٦ حكومة تحالف الحزبين الشيوعي والاشتراكي، عرفت بالجبهة الشعبية. وقامت باصلاحات اجتماعية. وفي عام ١٩٣٩ بدأت الحرب العالمية الثانية. (م).

سياسي، واللذين يمكن ان ندعو أحدهما بالجمهوري والآخر بالديمقراطي، مستدركين التضاد الذي عرضه ريجيس دوبريه، الذي اعترف على ذلك النحو بأن الفكر الجمهوري، وهو يولي أهميّة رئيسة لتحوّل الدولة وتدخّلها، يعارض الفكر الديمقراطي الذي يوكل الدور الرئيس للفاعلين الاجتماعيين. وإنه لمفيد أحيانا، في هذا العصر الذي لم يعد يؤمن بالثورات، أن نذكّر بعظمة الدول والجيوش الثورية، لكن من الضروري أكثر، ان نذكّر أيضاً بما هو أساسي في العالم: ان الدولة المعبّئة (المستنفرة) كانت ولا تزال الخصم الأكبر للديمقراطية، أما الذين يدافعون عن الديمقراطية فينبغي أن يؤكّدوا، من غير ان يتجاهل أحد امكانية المقابلة أحياناً بين ضحالة عاداتها السياسية وبطولة الدعوات إلى التعبئة الشعبية والقومية، أنه لا وجود لديمقراطية من غير حريّة للمجتمع والفاعلين الاجتماعيين ومن غير اعتراف الدولة بدورها في خدمتهم. فليس للديمقراطية من وجود إلا والدولة تعمل لخدمة الفاعلين الاجتماعيين وارادتهم في الحرية وتحمل المسؤولية، وليس فقط وهي في خدمة البلاد والأمة.

ان الفكر الديمقراطي- حتى في صيغته الأكثر بساطة: الدفاع عن حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين -لا يفرض فقط أسبقية الفاعلين الاجتماعيين على السلطة السياسية وإنما يفرض أيضاً الفكرة القائلة «إن للناس حقوقاً أخلاقية ضد الدولة». وذلك وفق صيغة رولاند دفوركن. فينبغي الاختيار بين الطريقين اللتين تدعي الواحدة والأخرى منهما، أنها تؤدّي إلى الديمقراطية. فلدينا من طرف، الطريق التي أشرنا إليها والتي تُلْحِقُ السياسة والحق بمبادىء تشكل حقاً طبيعياً، ومن الطرف الآخر تلك التي تصف بالديمقراطية النظام الذي يؤمّن أكبر مساهمة ممكنة لمجموع الشعب ويقصي سلطة الأقليات الحاكمة. ولكن أليس من

الأفضل ان نصف هذه السلطة الشعبية بالثورية؟ صحيح أنها مدفوعة بتطلّع ديمقراطي، ولكن لا يكفي أن نعرّف الديمقراطية باحترام الإرادة العامة. فالديمقراطية بحاجة لمبدأ دفاع ضد تعسّف السلطة. ذلك المبدأ ذو وجهين: فهو يُدْعى بالحرية حين يلحّ على تحديد سلطة الدولة، وهو مساواة حين يحدّد على نحو مباشر أكثر مبدأ مقاومة للتوزيع غير العادل للمصادر الاقتصادية أو السياسية. صحيح أنه ليس بكافٍ ان يسمح نظام سياسي بمقاومة الدولة حتى يصبح ديمقراطياً. فتحديد السلطة ليس سوى واحد من المبادىء التأسيسية للديمقراطية، لكنّ منها مركّبة لا يمكن الاستغناء عنها. وإذا لم يكن الإنسان سوى مواطن، لا يبقى هنالك من حدود غير قابلة للاختراق بالنسبة لسلطة الدولة، وإذا لم يكن معرّفاً إلا بانتمائه الطائفي، لا يكون مهيأ أكثر لمقاومة الطغيان. وحدها فكرة الحقوق الأساسية والتي دعيت طبيعية من أجل الإشارة إلى شموليتها، تبدو كمبدأ مقاومة مطلق في وجه سلطة للدولة، تغدو هي نفسها أكثر فأكثر كليّة.

الحكم الذاتي المزدوج للمنهج السياسي:

تعارض فكرةُ الديمقراطية فكرة الثورة لأنّ هذه الأخيرة تمنح الدولة كامل السلطة من أجل تغيير المجتمع. فينبغي بخلاف ذلك، من أجل تأسيس الديمقراطية، تمييز الدولة عن المجتمع السياسي والمجتمع المدني. وإذا ما جرى الخلط بين الدولة والمجتمع السياسي وجدنا أنفسنا منقادين بسرعة لإناطة تعدّدية المصالح الاجتماعية بعمل الدولة الموحِّد. وإذا عكسنا الأمر بالخلط بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، لا نعود نرى كيف يمكن خلق نظام سياسي وقانوني لا يكون مجرد نسخة عن المصالح الاقتصادية السائدة. يمكن لهذا الخلط أيضاً ان يلقي على عاتق الدولة وحدها المسؤولية في أن تؤمّن وحدة إدارة المجتمع. فلا يبقى

للديمقراطية في تلك الأحوال كلها من مجال يذكر. فالديمقراطية شأن من شؤون المجتمع السياسي، لكنها تعرّف عبر استقلال السياسة، وفي الوقت ذاته عبر دور الوساطة الذي تؤدّيه بين الدولة والمجتمع المدني. أما المجابهة المباشرة، ومن غير وسيط، بين الدولة والمجتمع المدني فتقود هذا أو تلك لتحقيق النصر، لكن من غير ان يتحقّق للديمقراطية من نصر أبداً.

إنّ فصل الدولة عن المنهج السياسي والمجتمع المدني يرغم على تعريف النظام السياسي كوساطة بين الدولة والمجتمع المدني، مثلما يفعل هانس كلزن الذي يتكلم على «تشكيل إرادة للدولة ذات صفة قيادية عبر لسان حال جماعي ينتخبه الشعب على أساس الاقتراع العام والمتساوي، أي الديمقراطي، فيتخذ قراراته على أساس الأغلبية». (الديمقراطية، ص ،٣٨). دور الديمقراطية الوسيط هذا يحول دون تعريفها بمبدأ مركزي أو بـ «فكرة» ويرغم على فهمها كتنظيم لعدة عناصر تحدّد علاقاتها مع الدولة والمجتمع المدني.

ينجم عن مفردات الحياة العامة هنا من الفوضى أكثر من الوضوح، ذلك أن الكلمات نفسها تعني وقائع تختلف اختلافاً بيّناً بين بلد وآخر. إذن أقصد هنا بقول دولة، السلطات التي تهيّء وحدة المجتمع القومي وتدافع عنه في وجه التهديدات والمشكلات الخارجية أو الداخلية، وأيضاً في وجه ماضيه ومستقبله، إذن في وجه استمراريته التاريخية. إنها لأكثر من سلطة تنفيذية: إنها الإدارة أيضاً. أما المنهج السياسي فله وظيفة مغايرة، وهي الإعداد للوحدة انطلاقا من التنوّع، والقيام بناء على ذلك باخضاع الوحدة لعلاقات القوة القائمة على مستوى المجتمع المدني، بالاعتراف بدور الأحزاب السياسية التي تتدخل بين مجموعات المصالح أو الطبقات وبين الدولة. ان المنهج القانوني جزء من الدولة في بعض البلدان مثل فرنسا؛ أما في

بلدان أخرى، مثل الولايات المتحدة، فهو جزء من المجتمع السياسي، لأن القضاة يفرضون القانون. ولا يقتصر المجتمع المدني على مصالح اقتصادية. فهو المجال للفاعلين الاجتماعيين الذين توجّههم في آن معاً قيم ثقافية وعلاقات اجتماعية تنازعية في الغالب. أما الاعتراف بالاستقلال الذاتي للمجتمع المدني، على نحو ما فعله البريطانيون والهولنديون، متقدمين على الآخرين، فهو أول شرط للديمقراطية، نظراً لأن الفصل بين المجتمع المدني والدولة، هو الذي سمح بخلق المجتمع السياسي. وعلينا أن نكرر إن الديمقراطية تؤكّد على الاستقلال الذاتي للمنهج السياسي، وتؤكّد أيضاً على قدرته على انشاء علاقات مع المستويين الآخرين من الحياة العامة، بشكل يجعل المجتمع المدني في نهاية المطاف، هو الذي يمنح الشرعية للدولة. والديمقراطية لا تعني سلطة الشعب، فهذه العبارة غامضة ويمكن تأويلها في كافة الاتجاهات، بل حتى لمنح الشرعية لأنظمة استبدادية وقمعية. بل تعني أنّ التفكير الصائب المنحدر من الدولة باتجاه المنهج السياسي ثم نحو المجتمع المدني يحل محل تفكير صائب يصعد من الأدنى إلى الأعلى، أي من المجتمع المدني نحو المنهج السياسي ومنه نحو الدولة. وذلك ما لا ينزع عن الدولة ولا عن المنهج السياسي استقلالهما الذاتي. إنّ من شأن حكومة قومية أو محلية تعمل في خدمة الرأي العام السياسي على نحو مباشر، ان تؤدي إلى نتائج يرثى لها. ومن مسؤولية الدولة الدفاع عن الأجل الطويل ضد الأجل القصير، مثلما الحال في الدفاع عن الذاكرة الجماعية وحماية الأقليات أو تشجيع الإبداع الثقافي، حتى حين لا يتواءم ذلك الإبداع ومتطلبات الجمهور الواسع. من الضروري كذلك ألا تناظر الأحزاب على نحو مباشر طبقات اجتماعية أو مجموعات مصالح أخرى. فالأحزاب الشعبية الجماهيرية الكبرى شكلت في كل مكان تقريباً تهديداً للديمقراطية أكثر مما كانت مدافعة عنها. ومما يشكل احدى القوى للديمقراطية

الأميركية حفاظها على فصل واسع بين المجتمع المدني والمنهج السياسي. فلقد دعّمت سلطة «ممثلي الشعب» تجاه الدولة ولكن تجاه المجتمع أيضاً. فلا ينبغي أن يكون للمنهج السياسي ومؤسسته المركزية بشكل خاص، وهي البرلمان، كوظيفة رئيسة، التعاون على إدارة البلاد أو ان يكون مثل حوض أسماك حتى يترعرع فيه رجالات الدولة. بل ينبغي ان يتمثّل دوره الرئيس في صنع القانون وتعديله حتى يتلاءم وحال الرأي العام والمنافع. فعلى المنهج السياسي ان يستنبط مبادىء وحدة انطلاقاً من تعددية الفاعلين الاجتماعيين. فيقوم بذلك أحياناً وهو يتمسّك بمصالح الدولة، وبخلاف ذلك أحياناً أخرى وهو يعدّ تسويات أو ينسّق تحالفات بين مجموعات مصالح متباينة. وعليه فان عبارات مثل «ديمقراطية شعبية» أو «ديمقراطية استفتائية» خالية إذن من كل معنى. فالديمقراطية وساطة مؤسّساتية بين الدولة وبين المجتمع الذي تقوم حريته على السيادة القومية.

يتطلب دور الوصل هذا استقلال المنهج السياسي والقانوني. ويمكن لتطور الديمقراطية أن يُلَخَّص باعتباره ذلك النصر الصعب على الدوام والمهدّد من قبل ذلك الاستقلال الذاتي تجاه الدولة وبالنسبة للمجتمع المدني. وليس من قبيل المعارضة المسبقة لموضوع الصفة التمثيلية الاجتماعية للفاعلين السياسيين، أن نشير إلى أنهم ليسوا فقط ممثلين للدوائر الانتخابية أو مجموعات المصالح، بل إنهم أكثر من ممثلين للشعب ما دامت هذه الكلمة لا تعني إلا المكافىء الاجتماعي للدولة والأمة، وهي مفاهيم سياسية بشكل واضح. إنهم المبدعون للقانون والقرارات التي تطبّق على أرض الوطن. فالرأي العام يصدر حكما غير مؤات على الشخصيات السياسية ممن يبدون كمدافعين عن المصالح الفردية. وحين يقوم حزب سياسي، مثل حزب الخضر في ألمانيا، باختزال استقلال نوابه المنتخبين إلى أقصى حد ممكن،

وذلك عن طريق إعطائهم تعليمات إلزامية تجعل منهم مندوبين أكثر منهم ممثلين، وتفرض دورة سريعة من العمل البرلماني بين المُنْتَخَبين من إحدى القوائم، فإنه يبرهن بشكل خاص على قدرته على تحويل حركة اجتماعية إلى قوة سياسية ويعرّض نفسه على هذا النحو لشدائد داخلية، ولا يقوى على تحملها الذين تنشأ بينهم من «fundis» اصوليين[1] وواقعيين «realos»[2].

بيد أن الجانب الآخر، أي جانب العلاقات بين المنهج السياسي والدولة، هو الذي تقع فيه الحدود التي يصعب رسمها كل الصعوبة. وذلك إلى درجة أن التمييز بين هذين المفهومين، في كثير من الدول، ونخصّ منها ذات التقليد الجمهوري على الطريقة الفرنسية، يغدو شاقاً على الفهم ويصعب القبول به. فالبرلماني في فرنسا هو في الغالب عمدة مدينة كبيرة ويطمح لأن يصير وزيراً. وهنا تحديداً يغدو النظام الرئاسي على الطريقة الأميركية ذا مزايا كبرى: إنه يصنع من البرلمانيين مشرّعين، بينما قرابة الأكثرية من القوانين التي يصوّت عليها البرلمان في فرنسا ذات مصدر حكومي، وإن نسبة كبيرة منها ليست إلا نتيجة اتفاق بين التشريع الوطني والتوجيهات الأوربية. فكيف السبيل إلى التمييز بوضوح، في مثل هذه الشروط، بين المنهج السياسي والدولة؟ علماً ان ذلك ضروري من أجل وجود الديمقراطية، التي إذا كانت تبدو وقد أصابها الوهن في العديد من الدول الغربية، فمردّ ذلك وبدرجة كبيرة إلى أنّ عملية الفصل تلك لم تصمّم بشكل واضح. كان بوسع الفاعلين والمفكرين السياسيين أن يحسبوا، في عهد الإيديولوجية الجمهورية الغالبة، ان حكومة بلد ما هي التعبير عن حياته الاجتماعية وفكره السياسي. فتبين

---

(١) - اسم للتيار التأسيسي (الاصولي).

(٢) - اسم تيار الحقيقة (الواقعي).

ان ذلك وهم، فالمصادمات الحربية المباشرة وغير المباشرة كانت بادية إلى حد جعل التصورّ القانوني البحت والاجتماعي للحكومة غير واعي. أما الوهم الأكثر خطورة أيضاً فقد وقع فيه اولئك الذين يرون في البناء الأوربي تجاوزاً للمصالح القومية والمجابهات بين الدول - الأمم، ويعبرون عن أفكار سلمية مقبولة أكثر، لا سيّما أنها تستشهد بتهديدات لم يعد لها من وجود، مثل خطر النزاعات بين دول أوربا الغربية. غير ان المسؤوليات التي تواجهها أوربا أثناء تشكيلها هي مسؤوليات دولة، وإذا لم تتحملها فسوف تبدو عاجزة.

لقد انتاب الوهن الأنظمة السياسية القومية الأوربية. فجرى من ناحية نقل كفاءات واسعة إلى بروكسل؛ وتشكلّت، من ناحية ثانية، مجموعات مصالح وضغط من كل صنف وأُسٍّ، والتي إما أنها لا تتوقّع من المنهج السياسي شيئاً يذكر، فتعتمد على وسائل الأعلام فقط، أو أنها تمارس ضغطاً على المؤسسات الأوربية. إنّ جَمْلَكَة[1] الاقتصاد يمكن ان تستجرّ اقليمية قصوى للمطالب الاجتماعية والثقافية، فتُضْعِف على ذلك النحو المنهج السياسي والدولة. والديمقراطية لن تبقى على قيد الحياة ولن تزداد قوة في البلدان الأوربية التي شهدت ولادتها، إلا إذا تشكلت دولة أوربية وجرى الاعتراف حيالها باستقلال الأنظمة السياسية القومية. لقد أدّت المعارضات في هذا الاتجاه، وأولها المعارضة الدانمركية للتصديق على اتفاقية ماستريخت، إلى نتائج ايجابية، ذلك أن تلك المعاهدة الشديدة الوضوح فيما يتعلق بوضع عملة موحّدة، تبقى غامضة في مسألة السياسات الاجتماعية وتلتزم الصمت حيال توزيع المسؤوليات بين المستوى الأوربي والمستوى القومي. أما في الولايات المتحدة، وبخلاف ذلك، فان سقوط

(١) - جَمْلَكَة: مشتقة من الحساب بالجملة أو التجميع الإجمالي - المترجم-.

الرئيس بوش، الذي كرّس نفسه للسياسة الدولية، وفوز منافسه الديمقراطي كلينتون يجد تفسيراً له قبل كل شيء في نجاح سياسة «التَّفَهُّم meaning» التي أحسن اعدادها مايكل ليرنر، والتي تستجيب لإرادة الناخبين في بعث الحياة مجدداً في منهج سياسي جرى تهميشه بفعل الأهمية الغالبة لدور الدولة الأميركية على الصعيد العالمي، وعلى حساب الدفاع عن مصالح المواطنين المباشرة، وبشكل خاص، مصالح الذين يعانون من البطالة ومن عجز نظام الحماية الاجتماعية. تمثلت المشكلة الأكثر خطورة التي عانت منها روسيا، بعد زوال الاتحاد السوڤييتي، في غياب منهج سياسي، في حين ان هذا المنهج أعيد انشاؤه في بولونيا وهنغاريا وحتى تشيكوسلوڤياكيا السابقة، بل وأثبت قدرته، في بولونيا بشكل خاص، على تلبية المطالب الاجتماعية، وسد الثغرة التي انفتحت بين اقتصاد انفتح بطريقة شرسة على قوانين السوق وبين جماهير انساقت بروح قومية وشعبية دفاعية. ولسوف نرى ان ضعف المنهج السياسي أيضاً هو أصل الهشاشة في كثير من بلدان أميركا اللاتينية، من المكسيك إلى البيرو إلى فنزويلا، في حين ان صلابة المنهج السياسي تساهم في نجاح التشيلي على كافة الأصعدة، وان المنهج السياسي في البرازيل لم ينجرف مع أزمة الدولة.

ان الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة شرط رئيس من أجل قيام الديمقراطية. فليس لهذه من وجود إلا إذا تمّ الاعتراف بالتفكير الصائب الخاص بالمجتمع المدني والدولة، بالتفكير المتميّز بل والمتعارض غالباً، وإذا وجد منهج لتدبّر أمر علاقاتهما الصعبة، فهو منهج سياسي مستقل حيال هذا الطرف أو ذاك. وهذا ما يذكر بأن الديمقراطية ليست نمط حياة للمجتمع بأكمله، وإنّما للمجتمع السياسي، وفي الوقت ذاته، انّ الطابع الديمقراطي للمجتمع السياسي تابع لعلاقات هذا المجتمع مع المجتمع المدني ومع الدولة. تلك العلاقات ذات تبعية

مزدوجة، وهذا يتعارض مع مفهوم الهيمنة للمنهج السياسي الذي يدافع عنه القابضون على زمام العقد الاجتماعي. وهي أيضاً علاقات استقلال تمنح المؤسسات السياسية دوراً يتجاوز بكثير الدور الذي يؤديه وسيط نزيه، والذي يجعل منه العنصر المركزي لتلاحم المجتمع والحفاظ على النظام العام. لقد وصفت النظريات الوظيفية مجتمعات تشكلت من مؤسسات تتعاون كلها في سبيل تلاحم المجموع. وهذا ما يسبغ على الدور المكّمل الذي تؤدّيه الأسرة والمدرسة والأخلاق والدين، أهمية ما تقوم به المؤسّسات السياسية نفسها. غير أننا، وبخلاف ذلك، لا نرى الدولة ولا المجتمع المدني يضعان نصب أعينهما تكامل المجتمع كهدف رئيس. فالدولة «تشنّ الحرب»، والمقصود بذلك أنها تتجاوب قبل كل شيء مع الوضع الدولي للبلاد. أما المجتمع المدني فمحكوم، من ناحيته، بالعلاقات الاجتماعية القائمة على النزاع أو التعاون أو التفاوض. ووحده المنهج السياسي يتحمل عبء تسيير المجتمع باكمله عن طريق التوفيق بين تعددية المصالح ووحدة القانون، وذلك باقامة علاقات بين المجتمع المدني والدولة.

يُكتسب إذن تحديد سلطة الدولة بشرطين: الاعتراف بالمجتمع السياسي واستقلالية هذا المجتمع حيال الدولة وحيال المجتمع المدني، الذي بقي لزمن طويل مختلطاً معه، والمفروض فيه، وفق تحليل تالكوت بيرسونز، أن يؤدي إحدى وظائفه المتمثلة في تحديد الأهداف. ويقودنا هذا التحليل إلى الحذر من الدعوات إلى ديمقراطية الدولة أو المجتمع. فالدولة ليست ديمقراطية بذاتها، نظراً لأن وظيفتها الأساسية تتمثل في الدفاع عن وحدة المجتمع القومي وعن قوته في وجه الدول الأجنبية والتبدلات التاريخية الأكثر طولاً. وللدولة دور دولي ودور في الدفاع عن الذاكرة الجماعية، وفي الوقت ذاته دور الاستباق والتخطيط إلى أمد

طويل. وليس من هذه المهمات الأساسية واحدة تستدعي بنفسها الديمقراطية. ونرى بذات الطريقة أن الحركات الاجتماعية والفاعلين الاجتماعيين، الذين ينشِّطون المجتمع المدني، لا يتصرفون تصرفاً طبيعياً بطريقة ديمقراطية، حتى لو ان منهجاً سياسياً لا يستطيع ان يكون ديمقراطياً إلا إذا مثل مصالح الفاعلين الاجتماعيين. فالمنهج السياسي هو مكان الديمقراطية.

حدود الليبرالية:

ان الفكر الليبرالي، وهو يرفض ان تتماهى الدولة مع عقيدة دينية أو مع أي نهج آخر من القيم يقع خارج منال السيادة الشعبية، ليتماهى مع الديمقراطية. فالارتياب الذي يبديه حيال الدولة والإيديولوجيات وأشكال التعبئة الشعبية الكبرى، وحيال ما أطلق عليه رالف دارندورف بازدراء اسم «حمّام المشاعر الشعبية الكبير» كان له في الغالب ما يبرره وعلى نحو دراماتيكي جداً حتى لينبغي الاعتراف بمكان له داخل الفكر الديمقراطي. بل ان الكلام على ديمقراطية مضادة لليبرالية يغدو كلاما متناقضاً ويعني نظاماً استبدادياً أكثر بكثير مما يعني نمطاً خاصاً من الديمقراطية. لكن كلمتي ليبرالية وديمقراطية ليستا لهذا السبب مترادفتين. وان لم تكن هنالك من ديمقراطية ليست ليبرالية، فهنالك الكثير من الأنظمة الليبرالية التي ليست بديمقراطية. ذلك أن الليبرالية تضحّي بكل شيء في سبيل بعد واحد من أبعاد الديمقراطية: إنه تحديد السلطة. وهي تقوم بذلك تحت اسم مفهوم يتهدد فكرة الديمقراطية بقدر ما يؤمن حمايتها.

يرتكز الفكر الليبرالي على الحذر حيال القيم وأشكال السلطة التي تلزم باحترامها. فيفصل نظام العقل اللاشخصي، والذي ينبغي ان يكون نظام الحياة العامة، والذي هو أيضاً نظام المنفعة، عن نظام المعتقدات الذي ينبغي أن يظل

ملازماً للحياة الخاصة. وهو لا يؤمن بوجود فاعلين اجتماعيين تحددهم القيم والعلاقات الاجتماعية في آن معاً. بل يؤمن بالمصالح والامتيازات الخاصة ويسعى لأن يفسح لها أوسع مجال ممكن، من غير ان يلحق ضرراً بمصالح الآخرين وامتيازاتهم. وهو يرغب في أن يمنح، حسب قول ايزايا برلين «كل مجموعة انسانية المجال الكافي لتحقيق غاياتها الخاصة والمتفردة من غير كبير تشابك مع غايات الآخرين». أما إذا شئنا ان يكون ذلك التوفيق بين الغايات ممكناً، فينبغي على كل غاية أن تتخلّى عن مطالبتها بالمطلق. أي أن تكف عن أن تكون عقيدة وتكتفي إما بأن تكون مصلحة، أو ميلاً أو رأياً، ولا تستطيع المطالبة بفرض نفسها على الاخرين. وهذا ما ينطوي على صورة للحياة الاجتماعية تُسْتَبْعَدُ منها المعتقدات والنزاعات الاجتماعية الأساسية في آن معاً، وبالتالي فكرة السلطة نفسها. فالمجتمع المثالي يوضع تصميمه كما السوق، فلا يستبعد ذلك تدخل القانون والدولة، لكنه تدخل يقتصر على فرض احترام قواعد اللعب، من نزاهة المعاملات، وحرية التعبير والعمل لكل فرد.

يقوم الفكر الليبرالي بتثبيت فصل كامل قدر المستطاع بين الذاتية والحياة العامة، وبشكل ملموس أكثر، بين الطلبات الشخصية والعقل الذي عليه أن يدير المبادلات الاجتماعية. ان المفهوم الليبرالي للديمقراطية يقتصر على ضمان الخيار الحرّ للحاكمين، دون القاء بالٍ لمضمون عمل هؤلاء الحاكمين. لقد قال رالف دارندورف، بعد العديد من المفكرين الليبراليين الآخرين، والبريطانيين منهم بشكل خاص: «إن الشيء الهام هو مراقبة مجموعات القادة واحلال التوازن بينهم واستبدالهم بين وقت وآخر بوسائل سلمية، كالانتخابات مثلاً». ولكن علام تقوم شرعية تلك المجموعات من القادة؟ يبرز الليبراليون في هذا الصدد مزايا الكفاءة

والحرص على الأموال العامة. أما خصومهم فيشيرون بالأحرى إلى سلطة رأس المال الاقتصادية أو الثقافية في اختيار القادة. إن التأويلين هما أقل تعارضاً مما يبدو، ولم يتردد الليبراليون في التأكيد على أن الرخاء والملكية، ومثلهما التربية، ضرورية للارتقاء حتى الحرص على المال العام وحتى فعل عقلاني. وتُقِرّ الانتقائية الليبرالية بكل يسر بأن أبناء الطبقة الراقية «الجنتلمان» هم من ذوي الميول الأكثر غرابة والأكثر ظهوراً للعيان وبكل حرية. وهي ترتاب بالمقابل في الأهواء الشعبية. كما ترتكز مثل كافة أشكال العقلانية على التعارض بين العقل والأهواء، وبالتالي بين النخبة والفئات التي تتحكم فيها اهواؤها، سواء كانت مؤلفة من النساء أم الطبقات الشعبية والشعوب المستعمرة، التي ينبغي ان تظل خاضعة للسلطة العقائدية للنُّخْبَويين[1]. ان الفكر الليبرالي وهو يستبعد كل مبدأ تمثيلي للمنتَخَبين بالنسبة للفاعلين والحركات الاجتماعية، وبرفضه في واقع الأمر وجود مجال اجتماعي، نظراً لأنه لا يعترف إلا بالتنظيم السياسي والمصالح، قد حكم على نفسه بألاّ تكون له سوى أهمية تطبيقية محدودة جداً، في حين أن أهميته النقدية كانت وما تزال كبيرة جداً. فالليبرالية عنصر دائم من عناصر الفكر الديمقراطي. لكنه لا يشكل إلا منطقة انتقالية وغير مستقرة بين القوى السياسية المتناحرة، حين يكون لهذه القوى تعريف «اجتماعي» قوي، لا سيما بمصطلحات طبقات اجتماعية ومجموعات مصالح. لقد حاربت الليبرالية انظمة الحكم الملكية المطلقة، أما بعد سقوطها فقد حوربت هي على يد الحركات الشعبية. ومكانتها في المجتمعات المعاصرة تتضاءل أكثر فأكثر. فكيف السبيل للدفاع عن لا أدريتها في حين أن المذاهب القومية والمعتقدات الدينية تحرّض قسماً كبيراً من العالم؟ أما في البلدان التي يسيطر عليها اقتصاد السوق، فكيف السبيل إلى منع الرغبات والمصالح الخاصة من تجزئة المجتمع

(١)- Sanior Pars.

إلى سلسلة من الفئات المنغلقة على نفسها، والتي ليست متصلة فيما بينها إلا عبر سوق خاضعة لسيطرة المصالح المالية التي لم تعد محاطة بأية رقابة سياسية؟ ألا يزال بوسعنا اطلاق صفة الليبرالية على مجتمع تكتسحه أمواج المضاربات وتهيمن عليه الإمبراطورات المالية، وتتلاعب به ألوان الفتنة الفاسدة لاستهلاك ضخم يراعي الطلبات التجارية الفردية على حساب أشكال الاستهلاك الجماعية وعلى الرغبة في العدالة والمساواة؟ فلا «دولةالرّفاه»[1] ولا القوميات الجديدة ترى نفسها في المفهوم الليبرالي للمجتمع. وعلم الاجتماع يقابل الفصل الليبرالي للمصالح الخاصة والتسوية العامة، الصورة الأقوى لمجتمع متوجّه في آن معاً نحو تطلعات ثقافية ونزاعات اجتماعية تشكل توفيقاتها الفاعلين الاجتماعيين والحركات الاجتماعية بنوع خاص، وهي وجوه التحليل والعمل التي سعى الفكر الليبرالي جاهداً للتخلص منها لكن دون جدوى.

لقد مهّد الفكر الليبرالي للديمقراطية وهو ينتقد الحكم الاستبدادي، لكنه تعارض معها أيضاً وحاربها، قبل أن يؤدي تدفّق الأنظمة الاستبدادية إلى التقريب بين الفكر الليبرالي والفكر الديمقراطي، اللذين احتفظا في واقع الأمر وعلى نحو دائم، باستقلالهما المتبادل عبر علاقاتهما المتغيّرة. لقد اتخذ الفكر الليبرالي، من بعد الثورة الفرنسية، صبغة محافظة أكثر فأكثر، وقد شوهد ذلك لدى توكفيل وهو يردّ بعنف على الأيام الثورية لعام ١٨٤٨، ثم بطريقة أكثر منهجية لدى تين، وأخيراً بشكل خشن في البداية ثم أكثر اعتدالاً في الظاهر لدى موسكا. لقد اطلقت الترجمة الأميركية لكتابه **«عناصر علم سياسي»** تسمية ruling class الطبقة الحاكمة على ما دعاه بالطبقة السياسية والتي سيطر تحليلها على الطبعة المزيدة لكتابه في عام

(١) - Welfare State.

١٩٢٣ . فذلك الفصل ما بين السياسي والاقتصادي يخلق حاجزاً اجتماعياً بين من هم أهل لأن يحكموا وبين من ليسوا بأهل لذلك. وكان لذلك الحاجز أن يبدو غير قابل للتجاوز تقريباً في جنوب ايطاليا وهي موطن موسكا، وكان مرتفعاً جداً في بريطانيا وفرنسا، وأقل ظهوراً في الولايات المتحدة، رغم أن جامعتي هارفارد ويال قد زوّدتا تلك البلاد ولفترة طويلة بالقسم الأعظم من زعمائها. ويمنح هذا الاتجاه العقلاني امتداداً للتقليد المكيافيلي، لأنه يمنح الأولوية لقابلية الحكم على الصفة التمثيلية.

أما في نهاية القرن التاسع عشر فلم تعد التجارة أو القانون يظهران كالمبادىء لتشكيل تجمّعات سياسية يدعوها موسكا بالأنماط الاجتماعية، بل هي القومية، والأفكار التي تمنح الأولية لوحدة المجموعات الاجتماعية على علاقاتها الداخلية فتغدو قومية بسهولة أكبر من اعتناقها للفكرة، الاجتماعية أكثر مما هي سياسية، فكرة صراع الطبقات. إنّ الأولية الممنوحة للسياسي حملت أحيانا روح الحرية لكنها كانت في الغالب أيضاً إغناء لأنظمة استبدادية برفضها لما يُقسِّم تحت اسم ما يوحِّد. وإن تصاعد القومية ليقدّم أبلغ الشهادات على ذلك.

في بداية القرن العشرين، حوّل انفجار الحركات الثورية، التي انتهت إلى الثورة في روسيا وفي هنغاريا، وإلى محاولات لتشكيل حكومة ثورية في ألمانيا وإلى الأزمة الاجتماعية الكبرى عام ١٩٢٠ في ايطاليا، والتي ساهمت في اثارة ردة الفعل الفاشية، حوّل تلك المكيافيلية الليبرالية إلى مكيافيلية رجعية. ويدعم موسكا، الذي يشير نوربرتوبوبيو بوضوح إلى توجّهه المعادي للثورة، مثله في ذلك مثل مايكلز، الفاشية الموسولينية، لكن الدعم المقصود كان دعماً ليبرالياً. فقد قبل

موسكا وهو شاب، بالمعارضة الفظّة التي ابداها سبنسر بين مجتمع عسكري ومجتمع صناعي، وكان يصفها بالاقطاعية والبيروقراطية، أما في مرحلة نضجه فقد أبدى ميلاً أكبر للتوفيق بين الديمقراطية والليبرالية. هذا الموقف المعتدل ظاهرياً، معارض في واقع الأمر للديمقراطية، وذلك على أقل تقدير عبر التعريف نفسه الذي يعطيه للديمقراطية، وهو تعريف لنظام، باب الدخول إليه مفتوح أمام النخبة الحاكمة. فإذا كان للديمقراطية أن تُعَرَّف عن طريق الأصل الاجتماعي للحكام، فهي بعيدة عن أن تكون حكومة الشعب. ويرى موسكا، مثل العديد من الليبراليين منذ روسو، أن من التناقض أن يتخيل المرء نظاماً يكون العدد الأكبر فيه هو الذي يحكم والعدد الأصغر هو الذي يخضع.

لقد تطورت فكرة الديمقراطية فقط، بعد ذلك الشرخ الذي حصل اجتماعياً وسياسياً في آن معاً، فشطر المجتمع إلى مستويين (يمكن تمثيلهما بالتعارض بين مواطنين عاملين ومواطنين باطلين) ثم جرت تغطيته بالاقتراع العام، الذي أدخل إلى فرنسا بادىء الأمر عام ١٨٤٨، ثم حين ارتبط عمل المؤسّسات السياسية برضى المطالب الشعبية، لأن هذه المطالب كانت تستعين على المصالح السائدة بالعقلانية التقنية والاقتصادية التي استخدمت لزمن طويل جداً كبيِّنة عليها. أما الحركة العمالية فهي التي ضمنت للديمقراطية قواعد صلبة، حتى وان ساهمت الإيديولوجية الاشتراكية (لا الحركة العمالية) في تأسيس ديكتاتوريات البروليتاريا المضادة للديمقراطية. فالفكر الديمقراطي بعيد عن الإيديولوجية الليبرالية على قدر بعده عن الإيديولوجية الثورية.

لا يستطيع الفكر الديمقراطي، في العالم المعاصر، الواقع تحت سيطرة الدولة الحامية، من ناحية أولى، وسيطرة أنظمة قومية أو استبدادية من ناحية أخرى، أن

يقنع بمفهوم سلبي للحرية . ولنتابع هنا ايزايا برلين ، ما دام اسمه مرتبطاً بمعارضة مفهومين اثنين للحرية . فهو يؤكّد باديء ذي بدء على ان العالم الحديث لم يعد يؤمن بالحقائق الأبدية وطبيعة الإنسان اللازمنية ، خلافاً للعقلانيين في عصر الأنوار . بل إنه يرى في العقلانية المنهجية مصدر الطوباويات التي كانت خطرة على الديمقراطية بشكل دائم . وهي عديدة في اليونان وفي المرحلة الكلاسيكية من العالم الحديث ، وقد اتخذت أشكالاً جديدة مع العقلانية التاريخية لكل من هيغل وماركس : لقد عرضت في كافة العصور وجود مجتمع كامل ، إذن جامد وغير مزمن بقدر ما هو طوباوي ، فلم يدع ذلك أي مجال أمام جدل سياسي منفتح . ان قطيعة هذه الفلسفة لعصر الأنوار المفرطة في الخيلاء ، تحت ضربات «Sturm und drang **العاصفة والاندفاع**» ثم الرومنسية والفلسفة الألمانية من هيردر إلى فيخته ، هي التي أتاحت ، برأي برلين ، انشاء مجتمع منفتح بغرض تعددية القيم . إن الدعوة إلى Eigentümlichkeit خصوصية كل ثقافة هي التي أتاحت لسياسة المأمور وأصالته وقدرته الإبداعية ان تحل محل المثل العليا العقلانية على نحو متسلط لطغيان مستنير . نقطة الانطلاق الأصيلة هذه ستبدو في نظر البعض ظاهرية التناقض ، فطالما تكرر القول إنّ العقلانية تسمح بالتواصل بين الجميع ، في حين ان الدعوة إلى الخصوصية الثقافية ستفرض على كل واحد الانغلاق داخل ثقافة قومية وفي لحظة من التاريخ «**روح الشعب وروح العصر**»(١) . لكنّ ايزايا برلين يتصدى مباشرة لهذه التناقضات الظاهرية . فكيف يستطيع العالم الحديث ، انطلاقا من هذه التعددية الثقافية أن يرسخ الحرية ، وكيف له أن يتفادى السقوط في القومية التي يمكن أن تصل إلى أشكالها الأكثر تطرفاً؟ ينبغي الردّ على هذه الأسئلة ، التي لا يمكن لأحد أن يتحاشاها ، بأن الحرية مهدّدة بكافة المفاهيم ، التي تماثل الفرد

(١) - Volksgeist و Leitgeiste.

بالمجموع الطبيعي أو التاريخي الذي ينتمي إليه كما يقال، ذلك أن دور الدولة يتمثل آنذاك في تحرير أمة أو طبقة، وجعل الفرد بالتالي عبداً لتلك الجماعات، أو حتى للإرادة العامة على نحو ما تصوّرها روسو. أما ايزايا برلين، وفيما هو يشير إلى الدور الإيجابي للتعددية الثقافية، فإنه يحارب في الوقت ذاته جبروت الدولة التي تتماهى مع طائفة أو مع فترة من التاريخ. وبوسعنا نحن، وقد نشبت تلك المعركة أن نقاتل إلى جانبه ضد طغيان الأغلبية، أي أن ندافع عن المأمور الشخصي المبدع وذي الخيال والمجدّد، ضد الرأي العام المسيطر والمصالح القائمة. وإنّا لبعيدون هنا عن التعارض الواضح بشكل مغلوط بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية freedom from , freedom to على نحو ما يقول الإنكليز. بل ينبغي الكلام بالأحرى على تحريرين اثنين وعلى حريتين سلبيتين اثنتين، تتحرّر احداهما من الدولة وتتحرّر الأخرى من الانتماءات الاجتماعية. حينذاك فقط تؤدّي الاستعانة بالمأمور إلى الحرية ولا تنتهي إلى طائفية قمعيّة.

هذا الدرب الوعر للحرية الحديثة، الذي يبتعد عن العقلانية، غير أنه مهدَّد على الدوام عن طريق القومية أو إيديولوجية الطبقة، يغدو السير فيه على درجة من المشقّة، مما يغري على نحو دائم ليبرالياً مثل ايزايا برلين، بالعودة إلى العقلانية الشاملة التي انطلق منها. ومن شأن ذلك ان يتيح له اعطاء معنى بسيط للحرية السلبية التي تتناقض مع السلطة الناطقة باسم الطبيعة أوالتاريخ. غير أن خط سيره مثير للاهتمام أكثر. فهو يكشف أن الحرية الإيجابية التي يمكنها بكل تأكيد أن تولّد ديكتاتوريات شعبية، تُعَرَّف أيضاً بطريقة «تَحررّية». مثل الدفاع عن حقوق الإنسان ضد المجتمع كما ضد الدولة. فحرية المُحْدَثين لا تقتصر على فرديّة وهمية بشكل واسع. فهي تقطع العلاقة مع التلاحم الأفلاطوني للفرد داخل النظام

الطبيعي والاجتماعي وتضع نفسها في خدمة المأمور الشخصي، عبر تعدّدية اجتماعية وثقافية يمكنها أن تقوم بهدمه لكنها تشكل أيضاً شرطاً لتثبيت أركانه.

تأتي قوة الليبرالية في أيامنا بشكل خاص من أن الديمقراطية قد هوجمت بعنف في قرننا الحالي عبر أنظمة حكم مطلقة أو استبدادية. وإذا كانت تلك الدول قد نطقت باسم ثقافة، ووجّهت الاقتصاد، وفرضت إيديولوجية، بل وقدمت نفسها أحياناً على أنها سيف في يد الدين، أفَلا يفرض الدفاع عن الديمقراطية رفض كل سلطة مهيمنة، والاعتراف من بعد بالفصل التام بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، من الدين إلى السياسية فالاقتصاد فالتربية ثم الحياة القومية والأسرة والفن الخ ... ؟ وفيما قاتل الفكرُ الديمقراطي، بشكل خاص، تمركزَ الثروات أو السلطة، فان ميكيل فالتزر يؤكد على أن ذلك العمل لا يمكن تحقيقه إلا على يد دولة تبلغ من الجبروت حد فرض هيمنتها على المجتمع كله، وان من واجب المرء إذن أن يحدّد لنفسه هدفاً رئيساً يتمثّل في الاعتراف باستقلال كل دائرة من الحياة الاجتماعية والنظر إليها باحترام، وكل ذلك مع السعي لتحديد الفوارق داخل كل واحدة منها. «لا ينبغي لأية ثروة اجتماعية، ورمزها حرف س، أن تُوزَّع على رجال أو نساء يملكون ثروة أخرى، ع، لمجرّد أنهم يملكون ع، ودون أخذٍ بعين الاعتبار لدلالة س. «ان الكفاح الديمقراطي الأكثر جدوى هو الكفاح الذي يتصدى لواقعة أن الذين يمتلكون الثروة يمتلكون السلطة أيضاً. هذا الاستدلال يرتكز على الأطروحة السوسيولوجية الكلاسيكية للتفاضل المتعاظم للمناهج الفرعية الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، إذن لانحلال المناهج الكلية والاعتراف باستقلالية دوائر الفن والاقتصاد والدين الخ ...

غير أن هذا المفهوم الذي يرجع إلى فكرة سَقَم الدولة(١)، والذي دافع عنه الليبراليون وماركس في القرن التاسع عشر، يصعب القبول به ما دامت تعارضه التطبيقات السياسية وفي الديمقراطيات بشكل خاص. فهو سيؤدي أولاً إلى تعريف دائرة السياسي مثل دائرة الكلام والاغراء وتكديس المصادر السياسية الصرّفة. مثل عمليات التصويت والتحالفات السياسية. وذلك يقدم صورة للسياسة تطابق المنهج البرلماني في القرن التاسع عشر أكثر من واقع الدول المعاصرة. وهذا ما يقود فالتزر، القريب بدوره من هابرماس، لأن يرى في السياسة عالم برهنة، إذن عالم فكر عقلاني، يضع قيد التواصل رؤى ذاتية. وهو مفهوم يرتكز على فصل فائق التمام لمنهج سياسي بالنسبة للدولة من جهة، والفاعلين والعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى. ولا يمكن لتحليل فالتزر والعديد من الليبراليين الآخرين أن يكون مقبولاً إلا كتحليل لواحد من منحدرات الحياة السياسية الديمقراطية. ومن المؤكّد أنه ليس للديمقراطية من وجود حيث تسود الدولة الكليّة المطلقة. وليس لها من وجود كذلك إذا لم يكن أمام السيادة الشعبية وقانون الأغلبية من مجال للتعبير، أي إننا إذا استعدنا تعابير فالتزر ذاتها نقول، إذا لم تعرّف الديمقراطية على أنها «الطريقة السياسية لمنح السلطة» وذلك ما يضع السياسة فوق النشاطات الفردية بدلاً من ان يجعل منها التقنية Techné النوعية، كما كان يريد أفلاطون، فيمنحها بالتالي دوراً توحيدياً. أليس هذا ما تبيّنه الديمقراطيات المعاصرة التي تتدخل في توزيع الدخل القومي، عن طريق الضرائب وأنظمة الضمان الاجتماعي، وتساعد المنظمات النقابية، وتحمي الأقليات، وتعمل على تطوير قواعد الحق انطلاقا من مطالب الرأي العام، أي أنها بكلمة واحدة ان لم تؤمّن تلاحم الدوائر المختلفة للحياة

(١) - Withering away.

الاجتماعية فأنها تؤمّن على الأقل ترابطها المتبادل؟ وهذا ما يذكرنا بأن موضوع تحديد السلطة والمواطنية امران حتميان أيضاً لوجود الديمقراطية.

ليس لنا أن نسعى أبداً للمعارضة على نحو تام بين الليبرالية والديمقراطية. لأن هذه الأخيرة ستكون الضحية الرئيسة لمثل تلك المعارضة المتكلّفة. ونور برتو بوبيو على حق حين يفكر بأن «الريبة والجهل المتبادل للثقافتين، أقصد الثقافة الليبرالية والثقافة الاشتراكية، في طريقهما للزوال». والكتاب الحالي يجهد من ناحيته لتجاوز هذا التعارض بدفاعه عن المنهج السياسي الليبرالي ضد التهديدات المتسلّطة، وبالأمل أيضاً في تدخلات طوعية من قبل الدولة، المدفوعة بقوى اجتماعية، ضد ليبرالية اقتصادية يمكن أن تؤدي إلى ازدواجية متزايدة للمجتمع.

* * *

الفصل الرابع

الصفة التمثيلية للفاعلين السياسيين

ليس من ديمقراطية بلا صفة تمثيلية، والاختيار الحر للحاكمين من قبل المحكومين يغدو فارغاً من المعنى، مالم يكن المحكومون قادرين على الإعراب عن طلباتهم أو ردود أفعالهم أو اعتراضاتهم، الناشئة في «مجتمع مدني». ولكن بأية شروط يمثّل الوكلاء السياسيون مصالح الفاعلين الاجتماعيين ومشاريعهم؟

فاعلون اجتماعيون ووكلاء سياسيون:

إذا كانت المصالح عديدة ومتنوّعة وكان لدى كل ناخب، ضمن حدود المعقول، سلسلة من الطلبات الخاصة ذات العلاقة بنشاطاته المهنية أو العائلية كتربية أولاده وتأمين حياته، الخ ...، بدا مستحيلاً تحديد سياسة ذات صفة تمثيلية لمصالح الأغلبية أو لعدد ما من الأقليات الهامة والنشيطة. ولكي تكون هناك صفة تمثيلية، لا بد من وجود تجمّع قوي للطلبات الصادرة عن أفراد وقطاعات من الحياة الاجتماعية شديدة التنوّع. ولكي تكون للديمقراطية قواعد اجتماعية شديدة المتانة، ينبغي أن نمضي بهذا المبدأ إلى حده الأقصى، لنصل إلى توافق بين الطلبات الاجتماعية والعروض السياسية، أي ببساطة أكثر، بين فئات اجتماعية وأحزاب سياسية. وإذا ما ابتعدنا عن هذا الوضع، وكانت الأحزاب السياسية تحالفات لمجموعات مصالح، فإن بعض تلك الأحزاب، حتى وان كانت تمثل اقليات، ستكون قادرة على إمالة كفّة الميزان إلى هذا الجانب أو ذاك، وبالتالي اكتساب نفوذ

لا علاقة له بقيمتها الموضوعية. لهذا السبب ليست الديمقراطية قط على قوتها حين ترتكز على معارضة اجتماعية ذات أهمية عامة -مثلاً على ما أطلقت عليه التقاليد الغربية اسم صراع الطبقات- متوافقة مع القبول بالحرية السياسية. وعلى قدر ما يقود العزم على قلب السلطة بالقوة، وتصفية الأقليات المسيطرة على أنها معادية للمجتمع، وتثبيت الغلبة لشعب أُعيد توحيده وبشكل مباشر، إلى أنظمة متسلّطة، فان قيام نزاع عام بين فاعلين اجتماعيين يرسي القاعدة الأكثر صلابة للديمقراطية. فالبلدان التي خلّفت فيها الطبقات الاجتماعية ونزاعاتها أبلغ الأثر، مثل بريطانيا العظمى، بلغت فيها الديمقراطية أشكالها الأكثر استقراراً. والاشتراكية الديمقراطية في شمال أوربا عملت على انتصار الروح الديمقراطية عن طريق نزاع مكشوف بين حزب عمالي وأحزاب بورجوازية على نحو ما يقول السويديون. وبالمقابل، فحيثما شكلت الدولة، وليس الطبقة الحاكمة، العامل الرئيس للعصرنة الاقتصادية ومعها أيضاً الحفاظ على التدرّجات الاجتماعية، مثلما هي الحال في البلدان اللاتينية الأوربية[1] وفي أميركا اللاتينية أيضاً، كانت الديمقراطية في حالة ضعف دائم، وغالباً ما طغى عليها عمل سياسي خالص، ثوريّته بين بين، مانحاً الأولية لاستلام السلطة على تحويل علاقات الانتاج الاجتماعية.

يتمركز الجدل السياسي، ضمن هذا الوضع المتطرف من دمج الطلبات الاجتماعية، على معارضة حزبين اثنين. وليس لهذين الحزبين بالضرورة من تعريف طبقي، كما في الأحوال التي سبق ذكرها. ويستطيع أحدهما أن يمثل المجموعة الاجتماعية والثقافية المركزية ويمثل الآخر مجموع الأقليات الناشئة عن الهجرة، مثلما كانت عليه الحال في الولايات المتحدة وأضحت اليوم دون ذلك.

---

(١) - البلدان الناطقة بلغات لاتينية الأصل مثل: فرنسا، ايطاليا، اسبانيا، البرتغال ورومانيا. م.

غير أن تبسيط الحياة السياسية، في أغلب البلدان، ليس كبيراً إلى مثل ذلك الحدّ، وينبغي للتحالفات أن تُعْقَد بين قوى سياسية تتواءم مع فئات اجتماعية ومع مفاهيم سياسية مختلفة في آن معاً. ويزداد هذا التعقيد في التمثيل السياسي ضخامة، بقدر ما تكبر سيطرة الدولة على الحياة الاجتماعية، لأن هذه الحياة تجد نفسها متشظية حيال دولة هي تابعة لها، ولديها قدرة ضئيلة على الفعل المستقل. فعلى هذا النحو عرفت فرنسا في الغالب، ثلاثة أشكال من اليمين، وفق تحليل رينيه ريمون، وشكلين من اليسار على الأقل، منذ ان تفجرّ الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠ على أثر الثورة السوفييتية التي تبعتها أغلبية الحزب الاشتراكي، بينما رفضت الأقليّة الانتساب إلى الأممية الثالثة. ومن الطبيعي ان تكون للنظام الانتخابي نتائج على عدد الأحزاب، أما وأنّ المجتمع الإنكليزي ظل خاضعاً، منذ نهاية القرن التاسع عشر، للمجابهة القائمة بين الـ gentelmen الطبقة الراقية و Working class الطبقة العاملة، أفلا يكون ذلك أيضاً قد جعل بريطانيا العظمى مرتبطة بمنهج الأكثرية الأحادي ومن دورة واحدة؟

أما الصفة التمثيلية للفاعلين الاجتماعيين، فينتج شرطها الثاني عن الشرط الأول. فينبغي أن تكوَن الفئات الاجتماعية قادرة على التنظيم المستقل حتى على مستوى الحياة الاجتماعية، إذن بشكل أعلى من الحياة السياسية. ولقد تحقّق هذا الاستقلال في التقاليد الغربية بطريقة شديدة الوضوح. فالنقابية طالبت ضمن التقاليد الاشتراكية الديمقراطية بتشكيل أحزاب عمالية أو اشتراكية تمثّل ذراعها السياسي، على نحو ما جرى تأكيد ذلك بكل جلاء وفي حزب العمال البريطاني بشكل خاص، وهو الواقع ضمن تبعية النقابات المنضوية ضمن TUC.

أما صلات الحزب الاشتراكي الديمقراطي في السويد مع الاتحاد العمالي LO فهي من الطبيعة ذاتها. وليس الوضع في ايطاليا واسبانيا بمختلف على الاطلاق، فكل واحد من الاتحادات العمالية فيهما مرتبط بحزب سياسي، ولا ننسى ان الاتحاد العمالي UGT في اسبانيا قد دخل مؤخراً في خلاف مع الحزب الاشتراكي PSOE الإسباني الذي كان حاكما. والصلات في فرنسا بين CGT والحزب الشيوعي وثيقة جداً، أما نقابيو CFDT فيشعرون في الغالب بأنهم أكثر قرباً للحزب الاشتراكي. وبالمقابل فان نقابة القوة العمالية FO التي كانت على صلات وثيقة جداً بالحزب الاشتراكي، قد نالت أيضاً نسبة عالية من مقترعي أحزاب اليمين ومن مناضلي أقصى اليسار. ولعبت المنظمات المهنية دوراً مماثلاً، من ناحية أرباب العمل، وساهمت في تدعيم ذلك الدور الروابط الأكثر مباشرة والتي نشأت بين الحاكمين والقادة الاقتصاديين الأكثر أهمية. أما إذا لم يحدث اندماج المطالب الاجتماعية بخلاف ذلك، إلاّ على المستوى السياسي، فكيف لنا ان نتكلم على ديمقراطية تمثيلية؟ لسوف نقترب في تلك الحال مما هو مضاد للديمقراطية اقتراباً خطيراً، أي من المجتمع السياسي الجماهيري. فالروابط بين الحياة الاجتماعية والحياة السياسية ليست فقط روابط مباشرة. فهي تمرّ عبر وسطاء وائتلافات ونوادٍ وصحف ومجلات ومجموعات ثقافية تقوم بتوجيه الاختيارات السياسية وتساهم بشكل موازٍ في صياغة ما تعرضه الأحزاب السياسية في ميادين عديدة من الحياة الاجتماعية.

أزمة التمثيل السياسي:

منذ زمن طويل وهم يتكلمون بالحاح متزايد، في العديد من البلدان الغربية، على أزمة التمثيل السياسي المسؤولة عن ضعف في المشاركة. وإنّ الملاحظة لثابتة،

ذلك أن القواعد الاجتماعية للحياة السياسية أضحت واهنة مقطّعة الأوصال، كلما خرجت تلك البلدان من المجتمع الصناعي الذي كان تحت سيطرة المجابهة بين أرباب العمل والمأجورين. ليس عالم المستخدَمَين مجرّد توسّع لعالم العمال، وفئة الكوادر بعيدة بدورها عن مأجوري التنفيذ وعن المقرِّرين. ونضيف على ذلك أن هذه المجتمعات تُعَرَّف بالاستهلاك والتواصل الجماهيري، وبالحركية الاجتماعية والهجرات، وبتنوّع العادات والدفاع عن البيئة بقدر ما تعرّف بالانتاج المصنّع، وذلك إلى حد أنه يستحيل تأسيس الحياة السياسية على المجادلات وعلى الفاعلين الذين ما عادوا يتواءمون مع الواقع الراهن إلا على نحو جزئي جداً. وهذا ما نجم عنه الاستقلال المتنامي للأحزاب السياسية حيال القوى الاجتماعية، وعودة من الأحزاب السياسية إلى المفهوم الذي ساد التجربة الإنكليزية في زمن المنافسة بين الليبراليين Whigs والمحافظين Tories. وينبغي على الأحزاب في أغلب الأحيان، على ما يقال، أن تكون فرق حكم وأن يختار الناخبون فيما بينها بكل حرية. وواقع الحال أن هذه الصورة ليست صحيحة أينما كان، فليس صحيحاً ان الجمهوريين والديمقراطيين في الولايات المتحدة ليسوا سوى تحالفات يشكلونها للانتخابات الرئاسية. فقسم كبير من جماعة الناخبين لهذين الحزبين يظل ثابتاً ويتماثل مع خيارات اجتماعية واقتصادية. وقد نكون لاحظنا أضيق مسافة بين الأحزاب السياسية في فرنسا وايطاليا في السنوات القليلة الماضية. ذلك أن حاجات النهوض الاقتصادي في فرنسا، قد دفعت باليسار الاشتراكي لأن يعتمد سياسة ليبرالية تقليدية بدءاً من عام ١٩٨٤، والتي لم يطرأ تعديل كبير عليها عام ١٩٨٦ ولا كذلك في عام ١٩٩٣. أما في ايطاليا وبما أن الديمقراطية المسيحية والحزب الاشتراكي المؤتلفين منذ زمن طويل ضمن تحالف «**التشاركيّة Consociativismo**» الذي فتح الباب أمام الفساد، فقد أدى بهما إلى الانهيار معاً، وأفاد الحزب الشيوعي السابق

وأقصى اليمين. وواقع الحال أن الحكومة في هذين البلدين وفي استراليا أيضاً اعتمدت سياسة اقتصادية ليبرالية حتى ليتكلمون بإلحاح أشد على أزمة التمثيل السياسي. ذلك أن سياسات الأحزاب المسماة أحزاب يمين ويسار، إذا لم تتعارض بوضوح أكبر، يظلّ في الرأي العام وعي شديد للتعارض الاجتماعي بين اليمين واليسار. يمكن للحكم الذاتي المتطرّف للأحزاب السياسية ان يتخذ مظاهر ايجابية حين يغدو تعريفها الاجتماعي باطلاً فيتلاءم مع البلاغة أكثر منه مع التطبيق. لكن ذلك الحكم من حيث المبدأ خَطِر أكثر مما هو نافع. فالديمقراطية الأميركية ازدادت صلابة مع التدعيم الأخير للتعريف الاجتماعي للحزب الديمقراطي، وكان من شأن الهزيمة الكبرى التي لحقت بالحزب الاشتراكي في فرنسا أن تزداد خطورة أيضاً لو لم يتقدم على جناح السرعة بتعريف اجتماعي جديد، ويحدد بوضوح أكبر المشاكل الاجتماعية التي يرى أنها الأكثر أهمية وما يتقدم به كحلول لها.

ليست التبعية الضرورية للقوى السياسية هي التي يطرأ عليها التحوّل حيال الطلبات الاجتماعية وإنما طبيعة هذه الطلبات. لقد مثلت الأحزاب طبقات اجتماعية. وهي اليوم تمثل فوق ذلك مشاريع حياة جماعية، وحتى حركات اجتماعية في بعض الأحيان. وفكرة **الطبقة الاجتماعية** نفسها تستمدّ قوّتها من التماثل الذي تقيمه بين وضع اجتماعي وبين فاعل اجتماعي وسياسي في آن معاً. فلا يمكن لعمل طبقي وعلاقات انتاج اجتماعية ان يفترقا، كما لا يمكن ذلك بالنسبة للأفكار الليبرالية وقوانين السوق بالنسبة لليمين. هذا التعريف «الموضوعي» للفاعلين الاجتماعين هو الذي أصابه الضعف، من غير أن يستوجب ذلك التخلي عن الصلة الضرورية بين اختيارات سياسية ومصالح أو قيم فاعلين اجتماعيين يعرّفون وفقاً لوضعهم ضمن علاقات سلطة. وبخلاف ذلك فان تعريفاً

«موضوعياً» للفاعلين الاجتماعيين يعطي الأحزاب السياسية احتكار معنى العمل الجماعي، فقد كانوا التعبير الملوس عن «الوعي من أجل الذات» للطبقات الاجتماعية. وبعكس ذلك، فحين يعرّف العمل الاجتماعي بوصفه المطالبة بالحرية والدفاع عن البيئة، والكفاح ضد «تسليع»[1] كافة مظاهر الحياة، يغدو مسؤولاً عن معناه الخاص، بل يمكن أن يتحول إلى حزب سياسي أو أن يفرض على أقل تقدير أولّياته على حزب ويقوم بدعمه.

إن انهيار الاشتراكيات، من الشيوعية اللينينية إلى الاشتراكية الديمقراطية، نجم قبل كل شيء عن الاخضاع المتزايد للحركة العمالية لحزب ثوري في البداية، أصبح الدولة نفسها فيما بعد. فمن غير الممكن وجود ديمقراطية تمثيلية مالم يكن الفاعلون الاجتماعيون قادرين على منح عملهم دلالة بدلاً من تلقيها من الأحزاب السياسية. فهنا يتعارض الفكر الديمقراطي، أو مفهومه المعروض هنا على الأقل، أكبر التعارض مع اليعقوبية على الطريقة الفرنسية أو بشكل أوضح أيضاً مع اللينينية، اللتين ينبغي اعتبار الواحدة والأخرى منهما قوتين معارضتين للديمقراطية، سواء من حيث توجههما العام أم ممارساتهما التاريخية. ذلك أن الديمقراطية على الطريقة الفرنسية والأميركية اللاتينية – من غير ان نذكر هنا النظام الثوري السوڤييتي الذي قطع العلاقات مع الديمقراطية قطعاً فورياً – تتعرض لخطر كبير جداً يتمثّل في أرجاع الفاعلين الاجتماعيين إلى حالة الحشد الجماهيري، أي حالة الأداة السياسية وبالتالي أن تدمر نفسها بنفسها عن طريق إناطة الفعل الاجتماعي بالتدخل السياسي الذي يمتلك آنذاك، وفي ساعة الفوز، أسلحة السلطة من غير ان يجد أمامه القوة التي من شأنها أن تحدّ من جبروته.

---

(١) -تحويل إلى سلعة – المترجم-.

يبقى أن هذه الانتقادات، ومهما تكن درجة خطورتها، لا ينبغي لها أن تؤدّي إلى الخطأ المشار إليه من قبل، والقائم على اعتبار نمط الديمقراطية الفرنسي «استثنائياً»، هامشياً. فما كان لذلك النمط أن يحظى بتلك الأهمية التاريخية لو لم تكن له نتائج اجتماعية ايجابية، وآثار سياسية خطيرة في الوقت ذاته. فنداؤه الموجه إلى الشعب جمع الفعل الديمقراطي إلى هجوم مباشر موجّه ضد الفوارق الاجتماعية وضد سلطة المال. أما روح المساواة لدي الجهوريين الفرنسيين فهي التي بثّت الحياة في المدرسة العامة التي رغبت في نشر التعليم ليشمل كافة الأطفال ويسّرت التحرك الاجتماعي على أبناء الشعب. فقد عمدت الحكومات التي استلهمت مفهوم الديمقراطية هذا إلى اخضاع عملها لمصالح الأمة، وهو مفهوم سياسي لا ريب فيه، غير أنه اجتماعي أيضاً ومحمل بالمبادىء الشمولية حين يتخذ شعار: الحرية، المساواة، الإخاء. ولا يسعنا أن نرفض، حتى ونحن ننتقد ايديولوجية الجمهورية الثالثة الشبيهة بالأنظمة القومية الشعبية في أميركا اللاتينية، لا سيّما وان تلك الأنظمة لم تهاجم الحواجز والفوارق الاجتماعية هجوماً حقيقياً، لا يسعنا ان نرفض كل قيمة ايجابية لنموذج الديمقراطية الفرنسي. بل سنكون أكثر دقة إذا قلنا عليه إنه كان لصالح طبقة وسطى من الموظفين والفئات التابعة للدولة -في أميركا اللاتينية كما في فرنسا- بدلاً من ان يكون لصالح الشعب أو الشغيلة الذين كانوا يعاملون بنفس الدرجة من الريبة أو العداء مثلهم في ذلك مثل أبناء النخبة الحاكمة القديمة. غير أن الحواجز الثقافية بين الطبقات ظلت في بريطانيا أعلى منها في فرنسا. فقد بقي المجتمع الإنكليزي لزمن طويل يحمل صبغة طبقة ارستقراطية لم تتلاش بفعل ثورة. فلكل نمط من الديمقراطية عناصر قوته ونقاط ضعفه وليس ما يبرر الاعتراف لنموذج واحد منها بقابلية التوافق مع الطبيعة العامة للديمقراطية.

الفساد السياسي:

ما الذي يجري حين لا يخضع الفاعلون السياسيون لطلبات الفاعلين الاجتماعيين ليفقدوا بالتالي كل صفة تمثيليّة لهم؟ بوسعهم، وقد اختل بهم التوازن على هذا النحو، ان ينقلبوا في كفة الدولة ليقوموا بتدمير الشرط الأول من شروط وجود الديمقراطية، ألا وهو شرط تحديد السلطة. أما إذا لم ينشأ هذا الوضع، فبوسع المجتمع السياسي أن يتحرر من روابطه مع المجتمع المدني والدولة في آن معاً، فلا تبقى أمامه من غاية أخرى سوى زيادة سلطته الخاصة. هذا الوضع هو الذي تتوافق معه الـ **Partitocrazia سلطة الأحزاب** التي يدين الإيطاليون أضرارها بعبارات تستخدمها من بعدهم وعلى نطاق واسع كافة أوساط الرأي العام في العديد من البلدان الأوربية وبلدان أميركا اللاتينية من البيرو إلى الأرجنتين مروراً بالبرازيل.

أوساط الرأي العام هذه تتكلم بشكل مباشر أكثر على **الفساد**، وهذا المصطلح في الواقع بالغ الدقة إذا ما سلمنا بأنه ينبغي للديمقراطية أن تكون ذات صفة تمثيلية، وينبغي بالتالي للقوى السياسية، والأحزاب منها بشكل خاص، ان تكون في خدمة المصالح الاجتماعية، لا أن تتولى خدمة نفسها بنفسها. وإذا لم تكن بنا من حاجة هنا لذكر الفساد الشخصي لبعض الزعماء السياسيين، وهو فساد واسع الانتشار في ايطاليا، ومحدود أكثر بكثير في البلدان الأوربية الأخرى، ومألوف بخلاف ذلك في العديد من البلدان خارج أوربا، من اليابان إلى الولايات المتحدة ومن الجزائر إلى فنزويلا، أما الفساد الأكثر خطورة على الديمقراطية فذاك الذي أتاح للأحزاب السياسية أن تكدّس موارد على درجة من الضخامة والاستقلالية عن مساهمة اعضائها الطوعية، مما يتيح لتلك الأحزاب أن تختار

المرشحين للانتخابات وتضمن نجاح عدد منهم، جاعلة مبدأ الاختيار الحر للقادة من قبل المحكومين موضوع سخرية. فهل يسعنا الكلام على الديمقراطية حين ترتكز الانتخابات على دور الـ rotten boroughs البلدان العفنة، كما كانت الحال في انكلترا القرن التاسع عشر، أو على توزيع المال في الدوائر الانتخابية الريفية في اليابان، أو حين تقوم الأحزاب الإيطالية باقتطاع نسبة مئوية كبرى من قسم كبير من العقود المبرمة مع المشاريع العامة؟ لقد قام الإيطاليون بمظاهرات حاشدة في نيسان ١٩٩٣ بناء على مبادرة من الرئيس ماريوسيني وذلك للتعبير عن رفضهم للنهج الذي حول بلادهم إلى Tangentopoli أي إلى بلاد عمولة، بلاد رشاوى وإكراميات. تلك هي مبادرة للدفاع عن الديمقراطية، وهي لا تأتي بحلٍ لكافة المسائل التي تتشكل منها حياة سياسية أصابها الفساد، لكنها تجعل من الممكن اقامة تحالفات سياسية تقدم خيارات حقيقية للناخبين.

لا يجادل من أحد في أن ليس من ديمقراطية بلا أحزاب ولا فاعلين سياسيين خالصين، بل من المستحيل الكلام بالجدِّ على ديمقراطية استفتائية. غير أن التسلط الحزبي يدمّر الديمقراطية وهو ينتزع منها صفتها التمثيلية، ليقود إمّا إلى الفوضى وإما إلى سيطرة مجموعات اقتصادية حاكمة كأمر واقع، بانتظار تدخل يقوم به ديكتاتور. إن خطر التسلط الحزبي يغدو كبيراً جداً حين يخرج بلد من المجتمع الصناعي وحين يتشرذم الفاعلون الاجتماعيون وينتابهم الضعف. في ذلك الوقت الصعب يغدو الإغراء كبيراً بالاكتفاء بمفهوم مؤسساتي صرف للديمقراطية وبتقزيمها لتصير سوقاً سياسية مفتوحة ليس إلا، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى انحطاطها. أما الاحتجاج ضد نظام الأحزاب فله، بخلاف ذلك، فضيلة التذكير بالضرورة في اعطاء المؤسسات الحرة قاعدة الصفة التمثيلية التي تفتقر إليها تلك المؤسسات في أغلب الأحيان.

ديمقراطية وحركات اجتماعية:

غير أن الصفة التمثيلية تلك تستلزم ان تكون الطلبات الاجتماعية نفسها قابلة للتمثيل، أي أن تقبل بقواعد اللعبة السياسية وقرار الأغلبية. إلا أن الكثير من الأفعال الجماعية ذات طبيعة أخرى. والمقصود طلبات لا تلقى من جواب في المنهج السياسي، إمّا لأنّ هذا المنهج محدود، ومشلول بل حتى مسحوق في دولة استبدادية، وإما لأن المطالب نفسها غير قابلة للتفاوض وتريد ان تغدو وسيلة لتحريك القوى التي تهدف إلى قلب النظام القانوني. وإنّ البون لشاسع بين هذين الوضعين والإيديولوجيات التي تتولّى تفسيرهما. فالتحركات الجماعية تبدو من جانب كأنها ثُقْل لا يمكن للمؤسسات أن تعالجه، وتنجلي من جانب آخر عن مدّ أصولي أو ثوري موجّه ضد مؤسسات تحمي المصالح المسيطرة التي لا يمكن لغير العنف أن يقلبها. ومع ذلك فليس أي واحد من هذين النمطين من الفعل الجماعي، مستوحى من الديمقراطية. وهذا صحيح حين يعتبر الفعل «ثُقْل» المعالجة المؤسساتية للنزاعات بقدر ما هو صحيح حين يعتبر حاملاً لتغيير أساسي للمجتمع. فينبغي أن يعيننا هذا الاستنتاج السلبي على تمييز تلك الأنماط من الفعل الجماعي للحركات الاجتماعية تمييزاً واضحاً، بالمعنى الدقيق على الأقل، والواجب اطلاقه على هذا المفهوم من الأفعال الجماعية الهادفة إلى تعديل الطريقة التي تستخدم بها موارد هامة استخداما اجتماعياً، باسم التوجّهات **الثقافية** المقبولة في المجتمع موضع البحث. تلك كانت حال الحركة العمالية التي حاربت الرأسمالية باسم التقدم والانتاج. فينبغي على حركة اجتماعية وفق هذا التعريف ان يكون لها برنامج سياسي، لأنها تستعين بمبادىء عامة وبمصالح فردية في الوقت ذاته. وهذا أيضاً كان حال الحركة العمالية ومثلها حركات التحرير الوطني والحركات النسائية وحركات أنصار البيئة والحركات المناهضة للأنظمة القديمة ومثلها حركات اجتماعية ذات وحي ديني. ولا

يسعنا أن نطلق تسمية حركة اجتماعية على ثقل المطالب، الذي لا يقبل التفاوض، وجانب الرفض القائم في كل ضغط اجتماعي، لأن كل فعل جماعي لا يعود يُعَرَّف حينذاك بتوجّهاته وإنما بحدود المعالجة المؤسساتية للنزاعات في وضع بعينه فقط. وبشكل موازٍ، فان الفعل الجماعي الذي يعرّف بالقطيعة مع نظام قائم لا يمكنه ان يعرّف فاعلاً اجتماعياً. إنه يعرّف وضعاً بطريقة عسكرية فيتكلم على حرب أهلية وعلى أزمة أو سلطة تعسّفية، وبالتالي فلا يستطيع ان يأتي بغير استراتيجية استلام السلطة والتي هدفها الاجتماعي خلق مجتمع متجانس يستبعد منه الأعداء والخونة. ان تعريف وضع أو فعل بالثورية لا يمكن ان يؤدي إلاّ إلى إنشاء سلطة استبدادية.

وبخلاف ذلك فان حركة اجتماعية مع الديمقراطية، وهما أبعد ما تكونان عن التعارض، غير قابلتين للانفصال. فإذا كان منهج سياسي، من جهة، لا يعتبر الحركات الاجتماعية إلا تعبيراً عنيفاً عن الطلبات التي يستحيل أن تُلَبىّ، فإنه يفقد صفته التمثيلية وثقة ناخبيه. وهذا ما يحصل في العديد من البلدان، وليست الأوربية فقط، حيث يؤدي ما يطلقون عليه اسم مستلزمات الوضع الدولي والتقشف الضروري إلى رفض أكثرية المطالب على أنها غير واقعية لأنها تهدّد الاستخدام أو الأمن القومي. وان حكومة تسعى إلى اضفاء الشرعية على فعلها بأشكال الارغام من الضغط على الوضع، تفقد صفتها الديمقراطية، حتى لو ظلت متسامحة وليبرالية. وليس من حركة اجتماعية، من جهة أخرى، مالم يتخذ الفعل الجماعي أهدافاً مجتمعية، أي مالم يعترف بقيم المجتمع ومصالحه العامة، وبالتالي فلا يقصر الحياة السياسية على المجابهة بين المعسكرات أو بين الطبقات، وقيامه في الوقت ذاته بتنظيم النزاعات وتطويرها. فالحركات الاجتماعية إنما تتشكل فقط في

المجتمعات الديمقراطية، لأن الاختيار السياسي الحرّ يرغم كل فاعل اجتماعي على السعي وراء النفع المشترك ووراء الدفاع عن المصالح الفردية في الوقت ذاته. لهذا السبب رفعت أعظم الحركات الاجتماعية، بصورة دائمة، لواء موضوعات شمولية: الحرية، المساواة، حقوق الإنسان، العدالة، التضامن، ومن شأن ذلك أن يقيم على الفور صلة بين الفاعل الاجتماعي والبرنامج السياسي.

ويبدو مفهوم الحركة الاجتماعية مرتبطاً أيضاً على نحو أكثر وضوحاً بالديمقراطية وبالدفاع عن الحقوق الإنسانية الأساسية حين نقابله بمفهوم صراع الطبقات. وقد جرى تحميل هذا المفهوم بمرجعيات ذات ضرورة تاريخية، وبانتصار العقل الذي توجب أن يكون عاملَه النهوضُ الشعبي ضد سيطرة لا عقلانية بقدر ما هي ظالمة. وهذا ما أدى مباشرة إلى الفعل الثوري أكثر منه إلى المؤسسات الديمقراطية. ان استبدال هذا المفهوم بمفهوم الحركة الاجتماعية يعلن أن سوسيولوجيا الفاعل بل المأمور التاريخي يحل محل نظرية للتاريخ، وان سوسيولوجيا الحرية تحتل مكان سوسيولوجيا الضرورة. ذلك أن حركةً اجتماعية ما ترتكز بشكل دائم على تحرير الفاعل الاجتماعي لا على انشاء مجتمع مثالي، وطبيعي إلى حد ما، أو على الدخول إلى نهاية تاريخ الإنسانية أو إلى ماقبل تاريخها. لقد بلغ الفعل العمالي -وأنا بيَّنتُ ذلك منذ عام ١٩٦٦ في كتابي **الوعي العمالي**- درجته الأكثر ارتقاء وشكل حركة اجتماعية حين دافع عن الاستقلال الذاتي للشغيل في مواجهة العقلنة الرَّبعملية[١]. انّ أنصار صراع الطبقات يُتكلمون على تناقضات الرأسمالية وعلى البتلرة[٢]، ويريدون تدمير ما يدمِّر ونفي النفي.

(١) -نسبة إلى رب العمل.
(٢) -سيادة البروليتاريا أو جعل المجتمع بروليتارياً. -م-.

وهم من أجل ذلك يدعون إلى أخذ سلطة الدولة. أما الحركة الاجتماعية فهي، بخلاف ذلك، مدنية، وهي اثبات من قبل ان تكون نقداً أو نفياً. لهذا السبب يمكن أن تفيد كمبدأ اعادة أعمار رزينة، اشبعت نقاشاً واقراراً، لمجتمع قائم على مبادىء عدالة وحرية واحترام الكائن البشري وهي بالضبط نفس المبادىء التي تقوم عليها الديمقراطية.

ينبغي لفكرة الحركة الاجتماعية أن تكون مفصولة بكل وضوح عن فكرة العنف. فالعنف يتعارض مع الديمقراطية ومع الحركات الاجتماعية أيضاً، لكنه راسخ بكل عمق في العلاقات الاجتماعية، ذلك أن السلطة السياسية والسيادة الاجتماعية مثلها لا يخضعان أبداً لأنظمة قانونية خضوعاً كاملاً. وهما يمتلكان القدرة على القرار التعسفي الذي لا يمكن الغاؤه الغاء تاماً. ان داعي المصلحة العامة والتدبير الالزامي وحق اصدار العفو والمحسوبية، والشيء نفسه بالنسبة للمسؤولية الشخصية أو القرار الفردي، رموز كلها، ايجابية أو سلبية وفقاً للظروف، خاصة برئيس الدولة أو رئيس المشروع. فليس كل ممسكٍ بزمام الحكم ملتزماً بمنهج مفاوضات اجتماعية وسياسية إلاّ التزاماً جزئياً، وهو يتصرف أيضاً وفقاً لسوقٍ ما أو تبعاً لدول أخرى. وبما أن الدولة لا تخضع للمنهج السياسي لمشروع أو لادارته في المفاوضات الجماعية فإن مطالب الفئات المحكومة أو البعيدة عن السلطة ذات درجة طبيعية من العنف. غير أن تفرّد الديمقراطية يتمثل في قهر العنف، كما يتمثل في تحديد السلطة المطلقة. أما إذا كان العنف السياسي لا يمكن تفاديه، فذلك لأن المجتمع الذي يسجن نفسه ضمن مفاوضاته الداخلية يغدو مشلولاً بسرعة، بسبب البحث عن اتفاق، تجعلُ أشكالُ القسرِ الخارجية أمرَ العثور عليه مستحيلاً. وبخلاف ذلك، فان المجابهة المباشرة بين عنف المسيطرين والذين تحت السيطرة،

حتى وإن أدّت إلى تسويات ومهادنات، تدمر الديمقراطية ومعها الحركات الاجتماعية نفسها أيضاً عن طريق الحجر عليها داخل استراتيجية تفرض عليها أن ترفض كل مرجعية لنفع مشترك.

ديمقراطيات مفرطة في التعقّل:

ومرة أخرى أيضاً تتجلّى الديمقراطية كمنهج وساطات سياسية بين الدولة والفاعلين الاجتماعيين وليس على انها كيفية لإدارة المجتمع إدارة عقلانية. ويكتفي الفكر الليبرالي بهذا التعريف الثاني فجاذبيته واضحة في مرحلة الحكم بعد الاستبدادي التي نعيشها بينما عدد أنظمة الحكم المطلق ما يزال كبيراً. غير أن تعريفاً محدوداً على ذلك النحو يعرّض الديمقراطية للخطر. ويبدو أن المجتمعات الأكثر غنى قد غدت غير قادرة على تحليل مشاكلها الاجتماعية الأكثر ظهوراً أو معالجتها، فلم يعد لديها من رغبة في الكلام على نزاعات بنيانيّة بين المصالح أو الأفكار المتعارضة. فصورة الحياة الاجتماعية السائدة هي صورة «تيار رئيس»[1] شاسع، صورة طبقة متوسطة ذات أغلبية كبيرة جداً، ينفصل عنها المهمّشون الذين هم ضحايا البطالة أو قلّة التأهيل لديهم، أو ضحايا رفض الأغلبية لبعض الأقليات أو لازمات شخصية. وصورة المجتمع تشبه سباق الماراتون: فريق كبير في الوسط يجري بسرعة متزايدة؛ وفي المقدمة يجري النجوم الذين يجتذبون اهتمام الجمهور. أما في المؤخرة فيأتي الذين يعانون من سوء التغذية أو سوء التجهيزات أو ضحايا التمزقات العضلية أو الأزمات القلبية، فيُستَبعدون من السباق. ان النمط السائد للمجتمع، وهو الغالب في أميركا اللاتينية كما في بلدان أوربا بعد الشيوعية أو بلاد

(١) - Mainstream.

الغرب الغنية «يُمَخْرِج»[1] العنف والنزاع ويلفظهما. فموطن خيالنا الاجتماعي مليء بالعنف الإجرامي والممارسة الجنسية العدوانية، وهي أشياء ترفضها غالبية متعطشة للأمان والـCocooming[2] وحياة التوحّد الأسروية. وقد عدنا بذلك إلى الصورة التي كانت لدى المجتمع البورجوازي في بداية القرن التاسع عشر، والذي كان يشعر أنه مهدّد من قبل «الطبقات الخطرة»، لأنه لم يكن يقبل بمطالب «الطبقات الكادحة».

فالضعف ينتاب الديمقراطية حين تنتقص إلى حد التطرّف من خطورة المشاكل التي عليها أن تعالجها. وهي تتخلّى عن ذاتها حين تكتفي بمشاعر صبغتها إنسانية، في حين ينبغي المبادرة إلى التدخل مباشرة، كما في البوسنة، من أجل وضع حد لسياسة تَدُكُّ الديمقراطية من أساساتها.

ولطالما تعوّدنا الكلام على الأقليات والتهميش أو حتى الإفراد[3]، حتى صرنا ننسى أن هذه المصطلحات، تساهم في اضفاء صورة على المجتمع نقيّة من كل نزاع أساسي، ومن شأن ذلك أن يقصر الديمقراطية على ادارة العلاقات ما بين طلبات اجتماعية مبعثرة وضعيفة، وضرورات تقنية أو اقتصادية من المستحيل مقاومتها من دون فقدان المنافسة.

إن حرياتنا الديمقراطية ينحطّ مقامها لأنها لم تعد تستخدم لمعالجة المسائل الاجتماعية الملحة. وقد تحقق فكرة النقد الذاتي هذه نفعاً فيما لو ساهمت في تدوير عجلة الديمقراطية المتوقفة، وكانت عامل تحريض على اكتشاف نزاعات أكثر أهمية

(١) - يضعه خارجاً أو يرغب في بقائه خارجاً.
(٢) - يمكن ترجمتها بالتشرنق أيضاً - م -.
(٣) - الإفراد أو الاقصاء أو الخلع. كان العرب يُفردون من يخرج على عادات القبيلة. كما كانوا يفردون الجمل المريض.

في مجتمعنا، وطبيعة الحركات الاجتماعية الجديدة التي سوف تستجيب لها الأحزاب السياسية في نهاية المطاف. وهل يسعنا، إذا كنا متمسكين بفكرة الديمقراطية، ان نكتفي بالدعوة إلى مجتمع غنيّ، منفتح ومتنوّع، يضع خارج نطاق المجال العام مطالب قد تكون اليوم ذات أهمية قصوى؟ ان المجادلات السياسية التي جرت في القرن التاسع عشر بين محافظين وليبراليين، وبين علمانيين وكاثوليك أو ملكيين وجمهوريين، قد عملت، وبالطريقة ذاتها، على إضعاف الديمقراطية، لأن تلك المجادلات ظلت غريبة على المطالب العمالية وعلى التظاهرات الأولى للمطالب النسائية.

وإنه لأمر ملح بالنسبة للمثقفين أكثر منه بالنسبة للسياسيين، أثناء مرحلة الفراغ هذه، ان يظهروا مراهناتهم الجديدة الاجتماعية والثقافية على سياسة ديمقراطية. فالائتلاف مابين الحركات الاجتماعية وبين الديمقراطية هو طرح جديد، كان حتى الأمس القريب ما يزال مرفوضاً بازدراء من قبل عملاء ديكتاتورية البروليتاريا والقوميين المتسلطين وأنصار الحرب الثورية، بمقدار رفضه من قبل اولئك الذين يعتمدون على النمو الاقتصادي أكثر من اعتمادهم على المجادلات السياسية والمطالب الاجتماعية من أجل زيادة التلاحم الاجتماعي.

إنّ المسألة الأكثر إلحاحاً تتمثّل في أن نوجّه ناحية المنهج السياسي المطالب والاعتراضات والأوهام التي من شأنها ان تجعل مجتمعنا أكثر وعياً لتوجّهاته وخلافاته في آن معاً. ونحن نعاني في كل مكان تقريباً من نقص في الخلافات، مما يؤدي إلى خلق نطاق من العنف يحيط بمنهج سياسي يحسب نفسه قد استعاد السلام لأنه حوّل مطالبه الداخلية إلى تهديدات خارجية ولأنه أكثر اهتماماً بالأمن منه بالعدالة، وبالتكيّف منه بالمساواة. وليست الديمقراطية بقادرة على حماية نفسها بنفسها ما لم تزد من قدراتها على الحدّ من الظلم والحدّ من العنف.

الديمقراطية والشعب:

إذا كان لحكومة ديمقراطية أن تمثل مصالح الأغلبية، فذلك حتى تكون وقبل كل شيء التعبير عن «الطبقات الأكثر عدداً» من أجل أن تتوضّح عبر صلتها مع مصالح الفئات الشعبية، تلك الفئات التي ليست الأكثر عدداً فقط وإنّما الأكثر خضوعاً للقرارات المتخذة من قبل النخبة. أليست الصلة المعلنة من الديمقراطية ومن الشعب ضرورية لصد المحاولات الرامية إلى تعريف الديمقراطية من غير مرجعية إلى الصفة التمثيلية، وعبر الخيار الحر للحاكمين وحده، ومن شأن ذلك أن يجعلها تقتصر على التنافس بين المجموعات الحاكمة التي تستطيع كلها أن تضع نفسها داخل النخبة الحاكمة، والتي أعيدت تسميتها النخبوية Sanior pars. والواقع أن فكرة الديمقراطية ليست اجتماعياً محايدة البتة. ألم تكن واحدة من أولى المجادلات الكبرى الديمقراطية تلك التي جرت في المجلس التأسيسي الفرنسي عام ١٧٨٩ والتي شهدت انتصار مبدأ لكل فرد واحد صوت واحد، على مبدأ التصويت وفق الطبقة الاجتماعية أو السّلك أو الرهبانية؟ إن الانتقال من المجتمعات المراتبية الكلّيانية holiste، إلى المجتمعات الفردانية، حين يجري على نحو ديمقراطي فإنما يكون في صالح اولئك الذين كانوا في منأى عن الخيرات المادية وعن الخيرات الرمزية وعن السلطة. ان فكرة النخبوية Sanior pars أو فكرة طغيان الأغلبية التي تكملها، قد احتلتا مكانة مركزية جداً في الأفكار حول الدستور الأميركي كما في التغيرات الليبرالية للثورة الفرنسية، هما من حيث المبدأ معاديتان للروح الديمقراطية وقد تماهتا على نحو سريع مع نظام دافع الخراج قبل ان تطغى عليهما نتائج الاقتراع العام والشامل. وليس اليوم من يقول ديمقراطياً على نظام يقيّد هذا الاقتراع، ولم يعد بوسعنا القبول على نحو استعادي بتعريف يفرض قيوداً على الهيئة الانتخابية

فيستبعد النساء ويصف بشكل ملزم نشاط مجتمعاتنا السياسي في مجمله باللاّديمقراطية، وهو يقيم تعارضاً شديداً بين حياة عامة وحياة خاصة، وذلك من شأنه أن يقيد الأولى وهي الخاصة بالرجال، فيما تبقى النساء مسجونات داخل عالم الثقافة وبناء الشخصية والذي ليس للفكر الديمقراطي أن يجد من موقع فيه. ويسعنا اليوم ان نطرح سؤالاً موازياً يخص الشباب دون الثامنة عشرة فهم الذين يشكلون القسم الأكبر من السوق في قطاعات عديدة من الاستهلاك مثل السينما والغناء والتلفزيون والملابس، وإن استبعادهم من الحياة السياسية يسبغ بالضرورة طابعاً غير ديمقراطي على حياتنا العامة، علماً ان تقييم ذلك الطابع على جانب من الصعوبة، ما دام المستبعدون لا ينتظمون ليكونوا فاعلين سياسيين - وقد نجح مثل هذا نجاحاً جزئياً بالنسبة للنساء وليس بعد بالنسبة للشباب. أليس من يعتقد أن اقتراع الشباب - ما بين الخامسة عشرة والثامنة عشرة على سبيل المثال - في بلدان مثل بلدان أوربا المتوسطية، التي ترتفع فيها نسبة البطالة بين صفوف الشباب ارتفاعاً كبيراً عن المستوى العام للبطالة، يمكن أن يؤثّر على السياسة الاقتصادية المتّبعة؟

إن ما يسبغ على الفكرة الديمقراطية طابعها «الشعبي» يتمثل في مبدأ المساواة الذي تعارض به الفوارق الاجتماعية. أما عملية الانقلاب هذه في المراتب الاجتماعية - والتي كان يقال عليها في الغالب إنها طبيعية -والتي تجري باسم المساواة في الحقوق فلم تؤدّ فقط إلى قيام نظام سياسي متميز عن النظام الاجتماعي، بل عملت على تحويل هذا الأخير، لأن المساواة في الحقوق تغدو فكرة غامضة ما لم تترجم بأشكال ضغط في اتجاه المساواة الفعلية، في اتجاه «نوع من المساواة في الشروط» على نحو ما كان يقول جان جاك روسو.

هذه التذكيرات ضرورية لمواجهة تصوّر اجرائي محض للديمقراطية، كما تعرض تحليلاً لقسم كبير من التاريخ السياسي للقارة القديمة ولأجزاء أخرى من العالم، وحتى للولايات المتحدة، ولو بشكل أقل ، فهي البلاد التي قامت فيها فكرة المساواة في غياب الارث الاقطاعي والملكي.

لكنّ المرء ما عاد يكتفي بتلك التحليلات. وينبغي التساؤل بصيغ سياسية مباشرة أكثر إن كانت الأفكار والقوى السياسية التي تستعين بالشعب ديمقراطية على الدوام. وهو التساؤل الذي يستدعي كما نعلم جواباً بالنفي. فما أكثر ما جرى تدمير الديمقراطية باسم كل من اليسار والشعب والطبقة العاملة بل والديمقراطية نفسها. فاليسار الفرنسي انقسم انقساماً عميقاً ومثله اليسار في أميركا اللاتينية وبلغت تلك الانقسامات حدّ العنف المكشوف، عبر مجادلات في الديمقراطية. ولقد أدينت هذه الكلمة في العديد من البلدان ولزمن طويل. فقد جرى الكلام على الديمقراطية البورجوازية أو الشكلية، وناضلت الأحزاب الشيوعية في سبيل ديكتاتورية البروليتاريا، بينما رفضت الحركات الثورية المسلحة، في أميركا اللاتينية وفي أفريقيا، العمل الجماهيري ولم تركّز عملها على التعبئة الشعبية أو حتى على انشاء حزب طليعي بوحي لينيني، بل على هجوم مباشر على الدولة باعتبار أنها الحلقة الأضعف في السيطرة الأمبريالية. واعتمدت العصابات المسلحة المدنية الأوربية، بتشكيلاتها الإيطالية أو الألمانية، التحليلات ذاتها فسعت إلى إرهاب الزعماء من أجل أضعافهم والسماح على ذلك النحو بتحرير ارادة ثورية افتراضية لدى الجماهير. ولا يكون اليسار ديمقراطياً ما لم يؤمن بالتطور الداخلي المنشأ ويؤالف ما بين الحداثة والعلاقات الاجتماعية والسياسية للطبقات، وذلك ما يمكن التعبير عنه بلغة ماركسية أو اشتراكية ديمقراطية أو حتى ليبرالية. وهذا الذي ذكّر به

لينين نفسه من أن العنف الثوري ينبغي اللجوء إليه حين تغدو طرقات التغيير المؤسساتية مقطوعة. وبالطريقة ذاتها، فحين تغدو «البورجوازية الوطنية» ضعيفة، تتولّى توجيه التصنيع دولة مستبدة على النمط البسماركي. وتكمن المسألة في الحالين في أن نعرف إذا كان اللجوء إلى العنف هو انعطاف في التاريخ وان الوعي في ضرورة بلوغ الديمقراطية قائم أو أن ما كان وسيلة أضحى غاية له، وان الحداثة الاقتصادية لا تقتصر على تأمين الوسائل لبناء سلطة مطلقة. وإذا ما عدنا إلى المثالين المشار إليهما هنا، نرى ان الدخول إلى النموّ الاقتصادي داخلي المنشأ وإلى الديمقراطية قد حصل في ألمانيا بعد المرحلة البسماركية وذلك لفترة ما على الأقل، غير أنه لم يجرّب قط في النظام السوفييتي، إلى حين انفتاح غورباتشوف على الأقل.

لقد كفّ استدعاء الشعب عن أن يكون ديمقراطياً، بل قام بمحاربة الديمقراطية كلما وضع الدولة، وهي الوكيل الطوعي للتغييرات التاريخية، فوق الفاعلين الاجتماعيين وعلاقاتهم، سواء كانت هذه العلاقات نزاعية أم تفاوضية أم تعاونية. والتحليل الذي يتناول اليسار ينطبق أيضاً على اليمين، الذي لوح غالباً بالتهديد الثوري ليساند نظاماً ديكتاتورياً. لكنه حارب الديمقراطية أيضاً إما من أجل الابقاء على المراتب الاجتماعية وقوى الاندماج الثقافي المهدّدة، وتثبيت أركانها، على نحو ما فعل فرانكو وسالازار وبيتان، وإما لمباشرة حداثة متسلّطة مثل حداثة العلمين **Cientificos** في مكسيك بورفيريو دياز أو في كوريا الجنوبية أو في برازيل **«الدولة الجديدة Estado novo»** والديكتاتورية العسكرية. لقد تذرّعت كافة الأنظمة المتسلطة بغياب النضج في مجتمعها أو بالتهديدات الخارجية والداخلية التي تتربّص بها. لقد أكّد الجميع عدم وجود شيء بين الدولة والفوضى أو الغزو، وهذا

ما يبين إلى أيّ حد لا تقبل الديمقراطية الفصل عن الهيكلة وبالتالي عن صفتها التمثيلية للمصالح الاجتماعية. أما الأنظمة المتسلطة فقد تذرعت دائماً بعدم التنظيم في صفوف الفاعلين الاجتماعيين، وبضعف النقابات وبفساد الأحزاب أو انقساماتها، وبخطورة الأزمات الاقتصادية أو تهديدات الغزو الخارجي في ذات الوقت، من أجل ان تبررّ عملها الخاص. وان وجودها وعملها ليبرهنان على نحو غير مباشر على وجود صلة قوية بين الديمقراطية وبين وجود فاعلين اجتماعيين منظّمين. وفي أوربا نفسها، وفي كل مكان كانت فيه المجادلات حول الاستنساخ الاجتماعي أكثر مركزية من عمليات الكفاح حول علاقات انتاج اجتماعية، أصاب الديمقراطية الوهن أو الدمار. وإن أولّية السياسة، أي العلاقة مع الدولة، والتي كان يعتبرها ماركس مرض الحياة السياسية الفرنسية الرئيس منذ الثورة وبشكل خاص عام ١٨٤٨ وأثناء كومونة باريس، والتي مازلنا ندعوها حتى اليوم باليعقوبية، قد جاءت بالضعف على الديمقراطية الفرنسية التي قُلِبت غالباً على يد أنظمة استفتائية. وقد اوشك ذلك ان يحدث مؤخراً أيضاً لولا أن الجنرال ديغول كان ديمقراطياً بشكل صلب أيضاً. وحيثما قام صراع حول الدين أو المدرسة، وحول الملكية أو الجمهورية، أي بشأن توجّهات اجمالية للمجتمع والثقافة، تراءت أحلام نموذج تجانسي، وفي نهاية المطاف، نموذج تطهير للمجتمع، إذا استعدنا التعبير الرهيب الذي تقدم به ميلوزيفيتش وطبّقه بقوة النار والدم والاغتصاب. ان المنهج السياسي صلة وصل بين المجتمع المدني والدولة. فإذا مال إلى الدولة صار متسلطاً، سواء كان الشكل بيروقراطياً، قمعياً أم عسكريا. وإذا مال إلى المجتمع المدني، فهو ديمقراطي، مع المخاطرة أحيانا بفقدان قدرته على الوصل مع الدولة، وإثارة ردة فعل معادية للديمقراطية، ردة فعل اوليغارشية وتكنوقراطية أو عسكرية صادرة عن الدولة. فالديمقراطية تقتضي حرية الخيارات السياسية وتمثيل القادة لمصالح الأغلبية

في آن معاً. أما إعطاء الأولية لهذا العنصر أو ذاك فمسألة باطلة وخطيرة. فبالأمس كان ينبغي، وقبل كل شيء، أن نذكّر المدافعين عن سلطة شعبية تعتبر نفسها انبعاث شعب أو أمة، أنه لا وجود للديمقراطية من غير تعددية سياسية وانتخابات حرة؛ وينبغي اليوم أن يساورنا القلق من ضعف الصلات بين الفاعلين الاجتماعيين والوكلاء السياسيين في العديد من البلدان. ويصدر ذلك الضعف عن سببين رئيسين: إما أن تكون الطلبات الاجتماعية غامضة أو قليلة الاندماج، وتلك هي الحال في العديد من البلدان التي تعيش في انتقال حثيث من نمط اجتماعي إلى نمط آخر، أو أن تكون الحكومة أو الرأي العام نفسه واقعين تحت سيطرة مشكلة غير اجتماعية بل دولية. فعديدة هي الأنظمة المتسلطة في الجنوب كما في الشرق التي ما فرضت سلطتها إلاّ باسم الكفاح ضد «المعسكر الأمبريالي». غير أن البلدان الديمقراطية الغربية عرفت على نحو جزئي مثل ذلك الانحراف. فالقومية والغزو الاستعماري أو الحفاظ على الإمبراطورية، والسعي إلى الهيمنة، أحلّت في تلك البلدان -بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا، بشكل خاص- ميلاً مناهضاً للديمقراطية، رغم أنه بقي محدوداً، حتى في أيام الحروب الفرنسية في الهند الصينية والجزائر، والأميركية في ڤييتنام، غير أن تعاظمه يظهر، بخلاف ذلك، أهمية الصلة بين السلطة السياسية والطلبات الاجتماعية للأغلبية.

فحين يكون الفاعلون الاجتماعيون والفاعلون السياسيون مترابطين بعضهم بالبعض الآخر وتكون الصفة التمثيلية الاجتماعية للمحكومين مضمونة، عندها يمكن للديمقراطية أن تنمو على مداها، لكن بشرط ان تكون تلك الصفة التمثيلية مقرونة بتحديد السلطات ووعي المواطنية. فالديمقراطية لا تقتصر أبداً على انتصار معسكر اجتماعي أو سياسي ولا حتى على غلبة طبقة.

الفصل الخامس

المواطنية

ليس من ديمقراطية دون وعي بالانتماء الى جماعة سياسية، والى أمة في معظم الأحوال، لكن الى طائفة أيضاً والى منطقة أو مجموعة اتحادية، مثل تلك التي يبدو الاتحاد الاوروبي سائراً في اتجاهها. وترتكز الديمقراطية على مسؤولية المواطنين في بلد ما. واذا لم يشعر هؤلاء أنهم مسؤولون عن حكومتهم، لأنها تمارس سلطتها فوق مجموعة اقليمية تتراءى لهم مصطنعة أو أجنبية، فلن يكون للصفة التمثيلية للقادة ولا للاختيار الحر للحاكمين من قبل المحكومين أي وجود.

المواطنية والطائفة

إن الدولة القومية هي المرجع المباشر لمصطلح المواطنية. لكن في وسعنا أن نعطيها معنى عاماً أكثر، على نحو ما يفعل مايكل فالتزر، الذي يتكلم على الحق في عضوية membership طائفة ما وفي الانتماء اليها. وسواء كانت الطائفة المقصودة اقليمية أم مهنية، فان الانتماء الذي يعرّف بحقوق وضمانات، وبالتالي بفروق بينة عن الذين لاينتمون الى تلك الطائفة، يقود صياغة الطلبات الديمقراطية. فليس الانتماء هو الديمقراطي بذاته؛ ومامن شيء ديمقراطي في وعي جندي بانتمائه الى هذا الجيش ولافي وعي عامل في شركة تويوتا بانتمائه الي هذا المصنع، لكن العضوية الـmembership تتعارض مع التبعية وتتوضح بالحقوق. إن الانتماء شرط ضروري من شروط الديمقراطية.

والوعي بالانتماء ذو مظهرين تكميليين. فوعي المرء بأنه مواطن، والذي ظهر ابان الثورة الفرنسية، كان مرتبطاً قبل كل شيء بالعزم على الخروج من النظام القديم ومن الاستعباد. أما الوعي بالانتماء الى طائفة، والبعيد عن التعارض مع تحديد السلطة، فيمثل بخلاف ذلك تكميلاً لها، لأن السلطة المطلقة تستخدم الأفراد والجماعات كوسائل وآلات لاكجماعات تتمتع باستقلالية الادارة ولها شخصيتها الجماعية. غير أن الانتماء الجماعي، من ناحية أخرى، هو الوجه الدفاعي لوعي ديمقراطي، اذا ماساهم في تخليص الفرد من سيطرة اجتماعية وسياسية. أما وقد اقترن الانتماء الى جماعة قومية ذلك الاقتران الشديد بانشاء مؤسسات حرة في الولايات المتحدة كما في بريطانيا العظمى وفرنسا، فقد اقترن في هذه البلدان وبكل شدة بالفكر الديمقراطي.

كثيرة هي بلدان العالم التي لمّا تُشدْ وحدتها القومية. ذلك أن الفروق فيها بين المجموعات العرقية (الاثنيات)، والفئات الدينية أو المناطق، تفوق في أهميتها الانتماء الى الجماعة القومية نفسها. غير أن الوضع متماثل الى حد كبير في بلدان عرفت اندماجاً قومياً شديداً، غير أنّ التماهي مع جماعات خاصة ومع أقليات يغدو أحياناً أقوى من التماهي القومي. أما الناحية المشتركة بين هذين الوضعين فهي أن الأفراد أكثر وضوحاً بما هم عليه، منهم بمفهومهم للحياة الجماعية. وإنه لأمر يُرتجى أن تنال الأقليات اعترافاً بها في مجتمع ديمقراطي، لكن بشرط أن تعترف هي بقانون الأغلبية وأن لاتكون مأخوذة باثبات هويتها والدفاع عنها. إن تعددية ثقافية أصولية، كالتي في الولايات المتحدة، والتي تدّعي **«الاستقامة السياسية**(١)»، تؤول الى تدمير الانتماء الى مجتمع سياسي والى الأمة. فاذا كان الأميركيون من أصل افريقي(٢) والأميركيون الأصليون(٣) والنساء بشكل

(١) - Politically correct
(٢) - African Americans
(٣) - Native Americans

خاص، يعرّفون أنفسهم أولاً بكيانهم، فكيف للديمقراطية أن تثبت على حالها ماداموا لايرون في المؤسسات، ومادُمْنَ لايرين فيها، سوى آلات في خدمة نخبة مسيطرة، أو على العكس، في خدمة مصالحهم الخاصة؟ هذه اليسارية الثقافية تلتقي مجدداً بسلوكيات القطيعة الخاصة باليسارية السياسية، أي «الانتخابات المفخّخة للايقاع بالأغبياء» على نحو ما كان يقول عدد من الماويين والتروتسكيين عام ١٩٦٨. ولم تعرب هذه الصيغة بشكل عام في فرنسا إلا عن الخوف اليساري من أغلبية محافظة جماهيرية، غير أنها أدت بالبعض في المانيا وفي ايطاليا بشكل خاص، الى الفعل الارهابي الذي لم يطل الولايات المتحدة وفرنسا إلا هامشياً. ولقد ظلت، في كافة الأحوال، هذه القطيعة مع أغلبية اعتبرت مستلبة وعرضة للتلاعب، تشكل تهديداً للديمقراطية التي تفترض وجود شيء من الثقة في اقتراع الأغلبية. فالديمقراطية لاتنسجم مع استبعاد الأقليات، كما لاتنسجم مع رفض هذه الأقليات للأغلبية، ومع اثبات الثقافات المضادة والمجتمعات المتناوبة التي ترفض المجتمع الذي يعتبره كخطاب السيطرة بدل أن تعرّف نفسها عن طريق اتخاذ موقف مخالف في ذلك المجتمع. علينا أن نستبعد وبنفس القوة مفهوماً يعقوبياً للمواطنية وتعددية ثقافية متطرفة ترفض المواطنية بكافة أشكالها. ذلك أنه ليس للديمقراطية من وجود دون الاعتراف بحقل سياسي تعبِّر فيه النزاعات الاجتماعية عن نفسها، وتتخذ فيه عبر اقتراع الأغلبية قرارات يعترف بها المجتمع بمجموعه على أنها شرعية. إن الديمقراطية لتعتمد على فكرة الخلاف الاجتماعي، لكنها تتخذ موقفاً متعارضاً مع النقد الأصولي للمجتمع بأكمله، ومع التعددية الثقافية المتطرفة كما مع الفوكية[1]، التي كانت ترفض، باسم نظرية متطرفة للتبعية، كل عمل جماهيري ولاتؤمن بغير العنف الموجّه ضد دولة تدّعي القومية، وهي عميلة للامبريالية.

(١) - نسبة إلى فوكو.

الدولة الطائفية ضد الديمقراطية

كانت الديمقراطية الحديثة على صلة وثيقة بالدولة القومية. فالاشتراكية الديمقراطية والديمقراطية الصناعية تميزتا بتدخل الدولة القومية في الحياة الاقتصادية. أما بشكل مباشر أكثر فإن ميلاد الديمقراطية في الولايات المتحدة وفي فرنسا، اقترن بشكل لصيق، لابل تماهى، مع تثبيت الأمة واستقلالها وحريتها. لكن الديمقراطية الحديثة كانت، بذات القدر، عرضة للتهديد وغالباً للتدمير على يد **القومية**. إذن ليس بكاف أن نذكّر بأن الديمقراطية تستلزم وجود مجال سياسي موحد، سواء كان مجالاً للمدينة أو للدولة القومية. فالديمقراطية تدخل في وفاق مع مفهوم ما للدولة الأمة وفي خلاف مع مفهوم آخر. فحين تتجلى الدولة كتعبير عن كائن جماعي، سياسي واجتماعي وثقافي- الأمة، الشعب- وعما هو أكثر خطورة أيضاً، أي عن إله أو مبدأ يكون هذا الشعب وتلك الأمة والدولة نفسها بمكانة وكلائه المفضلين والذين دعاهم القدر للدفاع عنه، لايبقى للديمقراطية من مكان حتى وإن سمح السياق الاقتصادي لبعض الحريات العامة بالبقاء. فالديمقراطية ترتكز على القيام الحر لنظام سياسي وعلى السيادة الشعبية، اذن على حرية أساسية في الاختيار بالنسبة لكل ارث ثقافي. ان تطبيق الديمقراطية (الدقرطة) يحوّل طائفة الى مجتمع تنظمه القوانين ويحوّل الدولة الى ممثلة للمجتمع والى سلطة محددة بحقوق أساسية في الوقت ذاته. أما المفهوم المعارض، والذي بوسعنا أن ندعوه بالشعبي، Volkisch، على أن نذكر بأن النازيين كانوا يصفون نظامهم بهذا المصطلح، يفرض فكرة وحدة أساسية، هي فيما وراء كل اختيار ممكن، وهذا ماينشيء قومية متعارضة مع الديمقراطية من

حيث المبدأ. فبدلاً من أن تقيم الديمقراطية صلة مباشرة بين الشعب والأمير، تحوّل الشعب الى مواطنين والأمير الى حاكم، على حد قول روسو. واذا دعونا هذه الدولة جمهورية، فالجمهورية مكوّنة لازمة من مكونات الديمقراطية، حتى لو كان من شأنها أن تتغلب عليها، حين تُخضع المجتمع للسلطة السياسية، مقيمة عندئذ تسلطاً جمهورياً، شكلت كافة أشكال ارهابه العاقبة القصوى ابتداء بالثورة الفرنسية وانتهاء بالثورة الثقافية الصينية. ولاتتطلّب المواطنية دولة جمهورية قادرة على كل شيء، وإنما وجودمجتمع قومي، أي قويّ الائتلاف مع المجتمع المدني والمنهج السياسي والدولة. فالحداثة السياسية، وقد جرى التمهيد لها منذ زمن طويل عن طريق تصفية الملكية المطلقة في بريطانيا العظمى، قد أشهرت نفسها بنفسها عبر نصوص وأعمال ظلت أساسية مثل اعلان الاستقلال والدستور الأميركيين، والاعلان الفرنسي عن حقوق الانسان والمواطن، وعبر أعمال حاسمة مثل تحويل المجلس التأسيسي الى جمعية وطنية في ١٧ حزيران أو أداء قَسَم اللعبة الراحيّة[1] في ٢٠ حزيران ١٧٨٩. لقد أثبت المجتمع السياسي، تحت أشكال مختلفة، في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة وفرنسا، أنه يأخذ شرعيته من نفسه ومن السيادة الشعبية لا من الله أو من التقاليد أو من عرق من الأعراق.

أما هذا التقليد، الذي شاع في أجزاء عديدة من العالم والذي كان توماس مازاريك، مؤسس جمهورية تشيكوسلوفاكيا، ممثله الأكثر وعياً في القرن العشرين، فقد واجهه على الدوام التقليد الشعبي والقومي المشار اليه سابقاً. وقد أمكن لهذا المفهوم أن يقترن ببعض حركاتُ التحرير الوطني، غير أنها ليست

(١) - نسبة إلى القاعة التي اجتمع فيها نواب الشعب (غير النبلاء والاكليروس)، وأقسموا اليمين على وضع دستور لفرنسا، بعد ان منعهم الملك من الاجتماع في القاعة المعهودة. وكل ذلك قبل أسابيع من بدء الثورة الفرنسية. م.

ديمقراطية على الدوام: اذ يمكن أن تتولى تحريكها الارادة الهادفة الى انتصار السيادة الشعبية واقامة مجتمع سياسي حر. كما يمكنها أيضاً، وفي الوقت ذاته غالباً، أن تقرن بالكفاح ضد السيطرة الأجنبية، باسم أرض ولغة وتاريخ ودين. هذه المرجعية لكائن تاريخي لاتتجه صوب الديمقراطية، والثورات التي ولدت من حركات تحرير وطني عانت على الدوام تقريباً من تمزق بين ميل ديمقراطي وميل الى ديكتاتورية شعبية أو قومية. لاجرم أن الديمقراطية لاتقتصر على حسن سير العمل للبلدان التي نموها ذو منشأ داخلي والتي تغتني من تفوقها التقني وسيطرتها على باقي العالم. بل هي حاضرة أيضاً في الأوضاع الثورية، غير أن هذا الحضور لايمكن الاعتراف به مالم نؤكد وبالوضوح ذاته على أن الحاق الفعل السياسي بمبدأ غير سياسي وبضامن ماوراء سياسي، كأن يتمثل في إله أو أرض، في لغة أو عرق، لايتساوق مع الديمقراطية. فليس من ديمقراطية سوداء أو بيضاء، مسيحيةأو اسلامية. فكل ديمقراطية تضع فوق الفئات «الطبيعية» للحياة الاجتماعية حرية الاختيار السياسي. إنه المعنى النهائي لتعريف الديمقراطية ذاته: حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين.

وينبغي رسم حد واضح، على نحو مايطلب الليبراليون، بين المجتمع السياسي الحامل للديمقراطية وبين الدولة التنبئية التي تدمرها. ومن شأن ذلك أن يلزمنا باخلاص مطلق للتمييز الذي وضعه بنجامان كونستان بين حرية القدماء وحرية المحدثين. وأن نقاتل الذين لايتكلمون إلا على السيادة الشعبية والذين يحولونها الى مبدأ مطلق مثل الله أو العرق، جاعلين من المجتمع ومن الارادة العامة وعياً جماعياً موقعه فوق أشكال الوعي الفردي. ذلك أنهم يرجعون بنا- في أفضل الأحوال- الى حرية القدامى، التي ترتكز على خضوع المواطن للمدينة ولديانة المدينة.

ان فكرة الديمقراطية تستدعي المسؤولية السياسية لكل واحد وتحمي بالتالي التنظيم الارادي للحياة الاجتماعية من كل فنون الاقناع غير السياسية، التي يدعي البعض أنها «طبيعية»، ومن السوق أو المصلحة القومية. فلايسع المواطنية، وقد عرفت على هذا النحو، أن تتماهى مع الوعي القومي، والذي رأينا أن له من الآثار السلبية على الفكر الديمقراطي مثلما له من الآثار الايجابية. والمواطنية ليست هي الجنسية، رغم أن هذين المفهومين غير قابلين للتمييز من الناحية القانونية في بعض البلدان: فالثاني يعني الانتماء الى دولة قومية، بينما يشيد الأول حق المساهمة في ادارة المجتمع بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فالجنسية تخلق تضامناً في الواجبات أما المواطنية فتمنح حقوقاً. وفكرة الدولة الوطنية كانت فكرة تحريرية حتى أنها بينّت اتحاد الدولة والفاعلين الاجتماعيين والثقافيين الخاصين في مجتمع سياسي حر وفي أمة قائمة بذاتها. غير أنها هددت الديمقراطية منذ أن اعتبرت الدولة المؤتمن حراً على مصالح المجتمع، والمفوضة بموجب هذه الصفة بسلطة شرعية غير محدودة. فحظر خضوع المجتمع للدولة خطر كبير، حين يكون المجتمع السياسي منفصلاً تماماً عن المجتمع المدني. فلايعود بوسع المواطنية آنذاك أن تتحاشى الاختلاط بالدولة، وأن تخضع لها الفاعلين الاجتماعيين، الذين يدعي السياسيون أنفسهم بأنهم أسرى خصوصياتهم ومصالحهم. فعلى الديمقراطية اذاً أن تكون اجتماعية بشكل دائم، فحين تغدو حقوق الانسان الشاملة محمية بشكل ملموس في أوضاع خاصة، ويدافع عنها ضد قوى معروفة بسيطرتها على نحو ملموس أكثر، تصير مجدية. ومثلما تكوّن الفكر الديمقراطي في فرنسا بمجابهته للنظام القديم، فازت المستعمرات الانكليزية أو الاسبانية في أميركا باستقلالها بمجابهتها للسيطرة الاقتصادية والسياسية للبلد الأصلي. وانتهت الحركة العمالية،

بالطريقة ذاتها، الى نيل الاعتراف بالحقوق الاجتماعية بالائتلاف المباشر لوعي طبقي، اذن بكفاح ضد سيطرة اجتماعية، مع الدفاع عن مبادىء عامة، مثل الحرية والعدالة. فكانت تلك الحقوق خصوصية المضمون وشمولية المبادىء في آن معاً.

لقد دافعت التقاليد البريطانية، منذ البداية ومنذ ثورة ١٦٨٨ بشكل خاص، عن تمثيل المصالح الفردية. لكن انكلترا لم تبسط الانتخابية إلا على نحو بطيء، انتقالاً من اصلاح الى اصلاح، ولم تمنح تلك الحقوق لمجموع الناس البالغين إلا في عام ١٨٨٤. وليس بوسع الديمقراطية أن تتصور نفسها إلا مثل إكمال للاثبات المطلق لحقوق الانسان وفق المثال الأميركي والفرنسي، والدفاع عن المصالح الفردية المشروعة، على الطريقة الانكليزية. وهذا مايستبعد من جهة، ديمقراطية دافعي الضرائب الانتقائية لليبراليين Whigs والغيزو Guizot، وتماهي الديمقراطية مع الدولة الجمهورية من جهة أخرى.

وعلى قدر مايستطيع الوعي الوطني أن يدعم الفعل الديمقراطي، يتطلب هذا الفعل أن تتحول العلاقات الاجتماعية الواقعية بفعل يوحّد الدفاع عن حقوق الانسان الشاملة وتحرك المجموعات الاجتماعية الواقعية ضد التبعية والظلم. إن الدعوة للدفاع عن الدولة الجمهورية، والتي تلاقي تجاوباً بقوة خاصة في فرنسا، تتعارض غالباً مع الفكر الديمقراطي أثناء الدفاع عن سيطرة الدولة وقواعد دعمها الاجتماعية على الفاعلين الاجتماعيين، قادةً كانوا أم محكومين، مجدّدين أم منبوذين.

أفُول الدولة القومية في اوربا

إن الفقدان الخطير للسيادة القومية من قبل بلدان اوربا الغربية لصالح الدولة الأوربية الفيدرالية والتي هي في طور التشكل، ليضعف الوعي القومي ويتهددها

على نحو خاص بانتزاع تركيبتها الشمولية التي كانت تكوّن عظمة الفكرة الجمهورية. غير أن كثيرين يعتقدون، بخلاف ذلك، أن ضعف الدولة القومية في اوربا يمكن أن يعود بالنفع على الحكم الذاتي المتعاظم للمجتمع السياسي والمجتمع المدني. أما الخطر الحقيقي فيكمن، في واقع الأمر، في الفصل بين سوق عالمية اجمالية وطوائف محلية منغلقة على ذاتها. وينبغي على العكس من ذلك، أن تتدعم، بين دولة اوربية تمسك بأدوات السيادة- العملة والقدرة على صنع السلام واعلان الحرب، والادارةالاقتصادية العملاقة- وبين حياة اجتماعية شديدة التنوع، مناهج سياسية قومية تدير مجموع السياسات الاجتماعية، والضمان الاجتماعي للتربية، والعدالة في تنظيم الأرض واستغلالها، ودمج المهاجرين في الدفاع عن الأقليات. وأتمنى أنا نفسي أن أحصل على الجنسية الأوربية مع الاحتفاظ بالمواطنية الفرنسية.

إن مايظهره ضعف الدولة القومية الأوربية إنما هو ضرورة الفصل مابين الدولة والمجتمع، وقد جرى المزج بينهما بافراط، وخلطهما بفكرة الجمهورية. وليس عجزنا عن بناء مجتمع ديمقراطي، مردّه الى أننا نعيش ضمن وضع أقل فأقل جمهورية، والدولة القومية فيه أقل فأقل سيادة. فأزمة القومية يمكن أن تكون بخلاف ذلك، ملائمة لتقدم المواطنية. أما بدأنا نلمس الأمثلة الأولى على ذلك، مادام يستطيع القوميون من بلدان أخرى من المجموعة الأوربية أن يشاركوا منذ بعض الوقت في انتخابات البلاد التي فيها يقيمون؟ ولم لاتقتدي مجموعة البلدان الأوربية بمثال البلدان التي منحت حق التصويت، في الانتخابات المحلية على الأقل، للمهاجرين المقيمين منذ عدد من السنين، من أية بلاد قدموا؟ أما الاشارة الى المظاهر الايجابية لأفول الدولة القومية فلا تعني نسيان عظمتها التاريخية. غير أن ماينساه الأنصار الأكثر تطرفاً للوحدة الجمهورية فهو أن الدولة والمجتمع لم

يكونا قط في حالة من التوافق التام. فما عرفناه لزمن طويل هو الائتلاف بين دولة مركزية ومجتمعات محلية، هي بلدان أو أقاليم، تخترقها طرقات ومواصلات لمسافات طويلة، انهكتها الحروب وعمليات النهب، والأوبئة وفرض الضرائب وحقوق الأسياد، لكنها كانت تشكل مجموعات ضئيلة الأبعاد معزولة نسبياً، لاتنفذ اليها الأخبار والتعليمات إلا على نحو بطيء، في حالات انعاش وقهر تظل خارجية بشكل نسبي على مجتمع وثقافة أكثر توجهاً نحو استخراج نظام تقليدي منها نحو انتاج للتغيير. وانقطع ذلك التوازن بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، لكن منذ الحربين العالميتين بشكل خاص: فحينذاك فقط ظهرت للعيان فكرة مجتمع قومي متجانس وشديد التلاحم. غير أن التطبيق لم يتوافق قط مع هذا الحديث على التلاحم القومي، القوي جداً في فرنسا، على نحو ماأشار اليه دومينيك شنابر بشكل جلي. لكن هذا الحديث يتخذ في كل مكان أشكالاً قومية أكثر فأكثر، ومتباعدة أكثر فأكثر عن موضوع المواطنية المفتوح. أما الخطر الراهن بشكل ملح فهو خطر التوافق المفروض الزاماً بين دولة ومجتمع وثقافة. فليس للمواطنية وللديمقراطية من وجود، حين يجري تدمير الأقليات على ذلك النحو وبقوة الحديد والنار في بعض الأحيان. وهذا مايجعل فكرة المواطنية غاية في الضرورة للفكر الديمقراطي: فهي ترتكز على الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. وهي تضمن الحقوق القانونية والسياسية لكافة المواطنين في البلاد مهما يكن انتماؤهم الاجتماع أو الديني أو العرقي.

ويمكن تدعيم الديمقراطية عن طريق الفصل المتزايد بين المبادلات الاقتصادية والجماعات الثقافية؛ غير أن الموت يتهددها، بالمقابل، اذا ماأدت هذه الثنائية الى تفجر كامل للمجتمع القومي. ويمثل هذا الكابوس تجربة معاشة في أجزاء عديدة من العالم بل حتى في قلب اوروبا، مع التنقية العرقية المفروضة

على بعض الأجزاء من كرواتيا وفي البوسنة بشكل خاص، وعلى نحو أقل عنفاً في أجزاء أخرى من يوغوسلافيا سابقاً. إن اختزال مجتمع وتحويله الى سوق وإخضاعه للحلم التوحيدي والتجانسي للدولة أمران متناقضان أيضاً مع الديمقراطية. وتعيدنا النزعة الثانية الى مبدأ الاقليمية الدينية cujus regio- hujus religio[1]- والتي سادت اوربا من عهد ايزابيل الكاثوليكية التي طردت اليهود وقضت على الحضارة العربية (في الأندلس)، وحتى الغاء مرسوم نانت من قبل لويس الرابع عشر في ١٦٨٥ الذي تلته مذابح البروتستانت الفرنسيين وتهجيرهم ونفيهم الداخلي والخارجي، وفي مقاطعة السيفين بشكل خاص.

ومانفع الحديث على الديمقراطية اليوم مالم يكن لحمايتها من أخطر أعدائها: وسواس الهوية القومية أو العرقية أو الدينية من جهة والتخلي بتراخٍ للقوى الاقتصادية التي تتولى تكييف الاستهلاك العام؟

لقد جرى التماهي في أغلب الأحيان بين الدولة القومية وبين الجمهورية والديمقراطية. فتلك كانت الحال بشكل خاص في الولايات المتحدة وفي فرنسا، ثم في ايطاليا، لكن في وقت لاحق، حيث كان اللقاء بين فيكتور عمانوئيل وغاريبالدي رمزاً للتحالف مابين البناء الوطني والروح الثورية الديمقراطية. وكان ذلك التماهي ايديولوجية أكثر منه واقعية، فالدولة القومية تشكلت غالباً أيضاً ضمن روح معادية للديمقراطية بدءاً من ريشليو وحتى بومدين. أما اليوم فينبغي أن يصدر الكفاح المزدوج في سبيل الديمقراطية، ضد دولة الحكم المطلق وضد استعمار الكرة الأرضية على يد السوق العالمية، من الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم ومن قدرتهم على التنظيم الذاتي وحماية الحريات الخاصة والعامة.

---

(١)- تعبير لاتيني ترجمته: من ذلك البلد، على ذلك الدين. ويقابله: الناس على دين ملوكهم. المترجم.

فموضوع المواطنية يعني البناء الحر والارادي لتنظيم اجتماعي يوفق مابين وحدة القانون وتنوّع المصالح واحترام الحقوق الأساسية. وبدلاً من التماهي مابين المجتمع والأمة على نحو ماجرى في المراحل المتقدمة من الاستقلال الأميركي أو الثورة الفرنسية، فان فكرة المواطنية تهب فكرة الديمقراطية معنى ملموساً: إنه بناء مجال سياسي خالص غير منسوب للدولة وغير تجاري.

واحدة في ثلاث

ليست الديمقراطية عملية جمع بسيطة لمبادىء ثلاثة أتينا على تحليلها، غير أن هذه المبادىء ليست بدورها الصفات اللصيقة بنمط حكومة بوسعنا تعريف طبيعتها العامة على سوية من التجريد عالية أكثر. ماهي اذن طبيعة العلاقات بين تحديد سلطة الدولة وبين الصفة التمثيلية للقادة السياسيين وبين المواطنية؟ لنلاحظ أولاً أن كل واحد من هذه العناصر يعرّف تعريفاً سلبياً بمقاومته للتهديد. فالأول يقاوم دولة متسلطة في الغالب وذات حكم مطلق، والثاني يقاوم انتقاص المجتمع ليقتصر على مجموعة من الأسواق، والثالث يتعارض مع وسواس الهوية الطائفية. يبقى علينا أن نلاحظ بشكل خاص أن هذه المقاومات تظل بلاجدوى من غير الدعم الصادر عن المبادىء الأخرى المكوّنة للديمقراطية. وكيف لنا أن نحدد سلطة الدولة من غير الاستعانة بـ «قوى اجتماعية» ومن غير أن نؤكد الحكم الذاتي للمجتمع وتحمله المسؤولية؟ وكيف لنا أن نحول دون أن تُختزل الديمقراطية لتصير سوقاً سياسية مفتوحة مالم نرسّخ وجود الحقوق الأساسية التي ليست خاضعة لأحكام السوق، ونداقع عن فكرة المواطنية التي هي هنالك على نفس الدرجة من الغرابة؟ وإن الكفاح أخيراً ضد تجزئة المجتمع تقتضي تحليلاً لديناميته الاجتماعية بجملته والاستعانة بمبادىء شمولية. إن وحدة المكونات الثلاث

تطبيقية اذن أكثر منها نظرية . فمن المستحيل الدفاع عن واحدة دون الدفاع عن الاخريين، واذا كنا ميّزنا ثلاثة أنماط أولية من الديمقراطية، فليس ذلك للافتراض أن منهجاً ديمقراطياً يمكن أن يرتكز على مبدأ واحد من المبادىء المذكورة، وإنما لنذكر فقط بأن تجارب تاريخية شتى أعطت كل واحد منها أهمية كبيرة الى حد ما .

وليس للديمقراطية من وجود إلا بالتوفيق بين مبادىء شتى ومتعارضة جزئياً، وذلك من واقع أنها ليست هي الشمس التي تضيء المجتمع ولكنها وساطة بين الدولة والمجتمع المدني . واذا ماافرطت في الميل الى هذه الناحية، فانها تدعمه بشكل خطير على حساب الناحية الأخرى . إنه مايفهمه الدستوريون والمشرعون بشكل عام، على نحو أفضل من مؤسّسي الفلسفة السياسية، الذين يسعون الى تعريف روح الديمقراطية في حين أنها أولاً مجموعة من **الضمانات والاجراءات** التي تؤمّن مسألة الاتصال بين السلطة الشرعية وتعددية الفاعلين الاجتماعيين .

ويفسر لنا ضعف الديمقراطية الظاهري ذاك أن الديمقراطية لاتوجد إلا وهي تنتج نفسها وتعيد انشاء نفسها بنفسها على نحو دائم . فالديمقراطية عمل أكثر مماهي فكرة . وهي حاضرة كلما كان هنالك حقوق مثبتة ومعترف بها . وإن وضعاً اجتماعياً يجد مايبرره في البحث عن الحرية لابالفائدة الاجتماعية أو نوعية تجربة من التجارب .

تكمن القوة الرئيسة للديمقراطية في عزم المواطنين على التصرف بشكل مسؤول ضمن الحياة العامة . وتصوغ الروح الديمقراطية وعياً جماعياً، بينما تقوم الأنظمة المتسلطة على تماهي كل فرد بقائد أو رمز أو كائن اجتماعي مشترك، أو بالأمة على نحو خاص . ويدعو بعضهم الديمقراطية، الأولية الممنوحة للحقائق

الاجتماعية على القرارات السياسية، ويؤكد آخرون، بخلاف ذلك، أنها في الفعل السياسي الذي يكونه الرابط الاجتماعي لنفسه على نحو ديمقراطي وبالتالي الهوية الجماعية. وتعرّف الديمقراطية في واقع الأمر بتكاملية هذين الاثباتين. ويتباعد من دونها عالم السلطة وعالم الهويات الجماعية، أحدهما عن الآخر. فهي التي تقرّب مابينهما، بأن تأخذ على عاتقها طلبات المجتمع والتزامات الدولة في آن معاً. وهذا مايعيدنا مرة أخرى أيضاً الى الترابط مابين العناصر الثلاثة المكونة للمجتمع، ذلك أن المواطنية موصولة بوحدة الدولة والصفة التمثيلية تذكّر بأولية الطلبات الاجتماعية. وهذا مامن شأنه اعطاء أهمية مركزية لمبدأ تحديد سلطة الدولة عبر الاستعانة بالحقوق الأساسية، فهذا المبدأ يوحد بصياغته نفسها النطاقين اللذين تسعى الديمقراطية الى التقريب بينهما من غير أن يختلطا أبداً.

ويتم إكمال هذا الترابط عبر تفاعل قانوني، مثنى مثنى، للعناصر المكوّنة الثلاثة، فكل ديمقراطية تقتضي على هذا الأساس ثلاث آليات قانونية رئيسة. تلائم الأولى مرجعية الحقوق الأساسية مع تعريف المواطنية. فذلك هو دور الوثائق الدستورية للديمقراطية. وتلائم الثانية احترام الحقوق الأساسية مع الصفة التمثيلية للمصالح، وذلك هو الموضوع الرئيس للقوانين القضائية. وتلائم الثالثة الصفة التمثيلية مع المواطنية، وتلك هي الوظيفة الرئيسة للانتخابات البرلمانية الحرة. فيسعنا الكلام اذا على منهج ديمقراطي، تقوم عناصره الدستورية، القانونية والبرلمانية بتشغيل العناصر الثلاثة: تحديد الدولة باسم الحقوق الأساسية، والصفة التمثيلية الاجتماعية للفاعلين السياسيين، والمواطنية.

حرية، مساواة، إخاء.

لذلك السبب فشلت كافة المساعي لتحويل الديمقراطية الى اجراءات قانونية أو حتى الى سيادة القانون. ويمكننا أن نواجه السلطة العقلانية القانونية بالسلطة الملهمة، غير أن أياً منهما لاتختلط بالديمقراطية. وهذا مادعا فيبر نفسه لأن يتخيل ديمقراطية استفتائية توائم مابين احترام القانون والدور الذي يقوم به قائد ملهم. وتقف الديمقراطية لملاقاة قوى التحرير الاجتماعي وآليات الاندماج المؤسّسي والقانوني. وحين ترتاب الديمقراطية في حالات الفوضى والضغط التي ترافق مدّ الطلبات الاجتماعية تتحول بسرعة الى آلية تدعيم لأشكال السيطرة القائمة. وبعكس ذلك فحين تغمر الطلبات الاجتماعية آليات التفاوض المؤسّسيّة والقوانين، يغدو التسلّط قريباً. ولايمكن للديمقراطية أن تتماهى مع سلطة زعيم أو حزب شعبي ولامع سلطة القضاة. فهي تعتمد على قوة المنهج السياسي، الذي يجري فيه تمثيل مصالح أكبر قسم ممكن من الفاعلين الاجتماعيين والدفاع عنها والتفاوض بشأنها، وعلى الاستقلال الذاتي لذلك المنهج. وتتواءم حرارة الحركات والايديولوجيات داخل الديمقراطية مع برودة النظم القانونية وموضوعيتها.

نهاية مطاف تحليلنا هذا مشار اليها منذ قرن ونصف بشعار الجمهورية الفرنسية، المعتمد من مجموع الديمقراطيين: «حرية، مساواة، اخاء.» ويعترف هذا الشعار بعدم وجود مبدأ مركزي للديمقراطية، مادام يعرّفها بتلاؤم المبادىء الثلاثة. مما أدى« لأن يتعرض ذلك الشعار الشهير لانتقادات واقعية في ظاهرها، غير أنها تجانب ماهو أساسي. فمن الصحة أن نقول إن نظاماً يداري الحرية يمكن

أن يدع اللامساواة تنمو، وإن السعي، بعكس ذلك الى المساواة يمكن أن يتم على حساب التخلي عن الحرية. ومن الأصح أكثر أن نقول إن الديمقراطية ليست كذلك مالم تكن توافقاً بين هذين الهدفين فتربطهما معاً بفكرة الاخاء.

يمكن اعتبار تحليلنا الخاص تفسيراً لهذا الشعار الذي أسبغ عليه التاريخ ألقاً لامثيل له. فما المساواة إن لم تكن مساواة في الحقوق مثلما نبّه اليها اعلان حقوق الانسان. أما والفوارق أمر واقع، فإن الدعوة الى المساواة لمواجهتها لايمكن أن ترتكز إلا على أسس أخلاقية وسياسية في آن معاً. ويرى بعضهم أن البشر كلهم متساوون ماداموا جميعاً كائنات عاقلة. فيما يرى آخرون، ويمكن أن يكونوا الأولين أنفسهم، أن المساواة تنشأ من المساهمة في العقد الاجتماعي والمؤسسات الديمقراطية نفسها. والحرية من ناحيتها ستظل بلاتأثير مالم تعط مجتمعاً متنوعاً ومتعدداً تتقاطع فيه العلاقات والخلافات والتسويات والمصالحات. كل ذلك على نحو يجعل من مبدأ الصفة التمثيلية للقادة أحد التعابير الرئيسة عن الفكرة العامة للحرية. ويكاد الإخاء أخيراً أن يكون مرادفاً للمواطنية، فهذه الأخيرة تعرّف هنا كالانتماء الى مجتمع سياسي منظم، يراقب نفسه بنفسه على نحو يجعل من كافة أعضائه منتجين ومستخدمين للتنظيم السياسي، فهم مُساسون ومشرِّعون في آن معاً. ويقدم شعار «حرية، مساواة، إخاء» أفضل تعريف للديمقراطية لأنه يقرن عناصر سياسية خالصة بعناصر أخرى اجتماعية وأخلاقية. وهو يظهر بجلاء أن الديمقراطية اذا ما كانت حقاً نمطاً لمنهج سياسي، لانمطاً عاماً للمجتمع، فهي تتجلى في العلاقات التي تنشئها بين الأفراد والتنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية، وليس فقط عبر مؤسسات وطرائق انتظام العمل.

القسم الثاني
تاريخ الروح الديمقراطية الحديثة

الفصل الأول

جمهوريون وليبراليون

جرى تأويل الديمقراطيات الحديثة بطريقتين متعارضتين. فالأولى ترى الديمقراطية تمتد من جهة، مع اتساع حق الاقتراع، ليشمل فئات جديدة من الرجال ثم مجموع النساء، مع تخفيض سن الرشد المدني، ومن جهة أخرى مع ظهور مادعي بالديمقراطية الاقتصادية أو الصناعية، ثم في وقت لاحق، مع ادخال أنماط قرارات ديمقراطية، في العديد من مجالات الحياة الاجتماعية. وتتخوّف الثانية، بخلاف ذلك، من فقدان الاستقلال الذاتي للسياسي، في مجتمع أضحى عرضة، أكثر فأكثر، إما لسيطرة المصالح الاقتصادية أو القوانين الادارية للدولة. فصار يعتقد الكثيرون أننا انتقلنا من تحت نفوذ السياسة الى نفوذ الاقتصاد، وبالتالي من اعلان الحرية الى ادارة الاحتياجات. إن الطريقة الأولى في التأويل على درجة من التفاؤل المفرط في سطحيته فلا يُقنع، غير أن الثانية تبدو لي مغلوطة بشكل عميق، ذلك أن مابتكرته اوربا على صعيدي النظرية والتطبيق، من منتصف القرن السابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، لم يكن الديمقراطية بقدر ماهو الدولة، وإنه ابداع العقل وارادة عامة تحلّ عقلانياً محل هرم قوانين المجتمع التقليدي وامتيازاته. لقد تضمن ابتكار السياسي في بعض الأحيان، بدءاً من مكيافيلي وبودين الى هوبس ومن هذا الى روسو فكبار الوجوه الليبرالية، وفي بداية

القرن التاسع عشر، بعداً ديمقراطياً. غير أنه اتخذ أيضاً أشكالاً أوليغارشية، بل أشرك حتى في تشكيل ملكيات مطلقة. وبوسعنا أن ندعو جمهورية تلك الدولة الحديثة- حتى وهي بادارة ملك- التي تمنح قابلية الحكم أسساً جديدة أكثر مما تنشغل بالصفة التمثيلية. فحين تتكلم على الشعب، أو بالأحرى على الأمة، تستخدم فئة ليست اجتماعية بل سياسية، ذلك أنها تعني مجموعة سياسية، لافئة اجتماعية تُعرَّف بالتبعية أو الفقر.

لقد توافق تشكيل فكرة الديمقراطية «الحديثة» مع تفكك هذه الصورة للدولة الجمهورية الحديثة، فتوافق بالتالي مع ظهور فكرة التمثيل وأهميتها المتزايدة.

فالتعارض التقليدي بين الديمقراطية المباشرة أو الادارة الذاتية السياسية، وبين الأنظمة ذات التمثيل، كان راسخاً. ذلك أن الحكومة الشعبية المباشرة على طريقة روسو تتوافق وفلسفة عصر الأنوار، حاملة مبدأ العقلانية السياسية: عقلانية مصالح كل فرد وعقلانية تلاحم المجموع، اذن كانت تحدّد دولة متماهية مع مجتمع، بينما تُدخل فكرة التمثيل الفصل بين الممثَّلين والممثِّلين، بل هو فصل، ينبغي أن يصاغ أحياناً على شكل الفصل مابين العرض والطلب في سوق سياسية؛ واذا كان برنار مانان قد بيّن بحق ضعف هذه الصورة المجازية، فإنها تظل تبرز الميل المركزي للفصل بين الطلبات الاجتماعية والثقافية، وبين وظائف من شأن الحكومة. إن الاقتراع العام وتصاعد المطالب العمالية هما اللذان سهّلا انتقال الأنظمة الجمهورية، التي غالباً ماكانت بقيادة ليبراليين، الى ديمقراطيات، أسماها بعضهم بورجوازية، وقد صارت في الغالب ديمقراطيات صناعية أو اشتراكية ديمقراطية، وذلك في اوربا الشمالية على نحو خاص.

حينذاك فقط انتصرت الأحزاب الجماهيرية التي تمثل دورها في انشاء توافق بين المصالح الاجتماعية والبرامج الحكومية. غير أنه انتصار هشّ، لأن هذا الالحاق للسياسي بالاجتماعي يضعف السلطة السياسية التي يعلن الكثيرون عن زوالها النهائي، وهذا مايتيح لقومية البلدان الصناعية الجديدة أن تفرض نفسها على منهج سياسي متفكك.

إن تدويل الاقتصاد والسياسة، الذي أضحى بادياً للعيان لدى نهاية مرحلة التحديث الطويلة بعد الحرب، والذي أُشرك في البلدان الغنية مع النمو السريع للاستهلاك والاتصالات بالجملة، قد استدعى تفجراً أكثر كمالاً للنمط الجمهوري من النمط الذي ادخلته «المسألة الاجتماعية» للقرن التاسع عشر الأوربي. أما من بعد، فالمنهج الدولي للانتاج، المضبوط بالأسواق الدولية، فُصل عن المناهج السياسية القومية، التي طغت عليها، هي نفسها، طلبات اجتماعية وثقافية، متباعدة أكثر فأكثر عن برنامج حكومي، لأنها تنشغل بمسائل مجموعات خاصة وحظوظ أفراد في أن يُعترف بهم كرعايا، أي كفاعلين لوجودهم الخاص. ولقد بيّن برنار مانان أن أزمة نظام الأحزاب ليست اعلاناً عن أزمة عامة للتمثيل وفوز السياسة الاستعراضية، وأنه ينبغي تأويلها على أنها عبور من شكل تمثيل سياسي الى شكل آخر. بل يمكن أيضاً أن نرى فيها نجاحاً للديمقراطية بفضل تعبير مباشر أكثر ومتنوع أكثر من الطلبات الاجتماعية والثقافية وعلى نحو أكثر اتساعاً، بفضل تغاير متزايد للدولة والمنهج السياسي والمجتمع المدني.

الروح الجمهورية

من البداهة القول إن نقطة انطلاق الفكر الديمقراطي هي فكرة السيادة الشعبية. أما الديمقراطية فغير واردة مادامت السلطة تبحث عن شرعيتها في العنف والحق في الغزو، أو في المشيئة الالهية. وتغدو ممكنة اذا كان الموكل بالسلطة

معداً ممثلاً للشعب، ومكلّفاً بتطبيق قرارات هذا الشعب الذي هو القابض الوحيد على زمام السيادة. وتعيّن هذه الفكرة ميلاد الحداثة السياسية، أي الانقلاب الذي تغدو السلطة بواسطته نتاج المشيئة الانسانية، بدلاً من أن تُفرض فرضاً بقرار الهي أو بالعرف وبطبيعة الأشياء. واذا كانت «**شرعة الحقوق**»[1] الانكليزية في شباط ١٦٨٩ لاتعلن السيادة الشعبية بكل وضوح وتستعين بدلاً من ذلك بالحريات التقليدية لمجلسي العموم واللوردات فان الثورتين الأميركية والفرنسية تناديان بمبدأ السيادة الشعبية وترفضان ملَكيّة تحول دونه. مثلت هذه الأفعال المؤسِّسة، النتيجةالتي آل اليها الفكر السياسي الليبرالي الذي أكّد، بدءاً من هوبس الى روسو وأيضاً لدى لوك، الطابع المؤسّس لابداع الصلة الاجتماعية ارادياً، تلك الصلة يطلق عليها هوبس اسم « **ملائم** Convenant »وهي عند لوك «trust **ثقة**» وعند روسو العقد الاجتماعي.

ليس من ديمقراطية ممكنة من غير فكرة السيادة الشعبية. ولكن هل يمكن أن نجعل الثانية تتماهى مع الأولى؟ وهل يمكن أن نعتبرها تعريفاً كافياً للديمقراطية؟ سيكون ذلك بمكانة الذهاب بعيداً في الاتجاه الآخر. اذ لايمكن من جهة أخرى أن نعتبر هوبس ديمقراطياً، فهو الذي جرى تصنيفه منظِّراً للأحادية المطلقة[2]، أما روسو نفسه، والذي كانت روحه جمهورية، فلم يكن يعتقد بالديمقراطية إلا ضمن جماعات صغيرة. فما كان يدعوه بالمشيئة العامة والتي كانت تنشىء صلة اجتماعية ارادية بقدر ماهي قسرية، لايمكن أن تختلط حسب رأيه بمشيئة الأغلبية .

---

(١) - Bill of Rights

(٢) - مصطلح يطلق على فلسفة برادلي التي لاتعترف لمعاني العقل بغير قيمة اصطلاحية. م.

ففكرة الجمهورية، وفكرة السيادة الشعبية التي ترسي أسسها، تمضيان الى ماهو أبعد من دولة القانون التي ماثلها مونتسكيو بالملكية ليعارض بها الطغيان، نظراً لأن الملك يحكم في الملكية وفق القانون لاوفق هواه، لكنهما لاتمضيان الى حد تعريف الحكومة التمثيلية. وترسي الفكرة الجمهورية أساس الحكم الذاتي للنظام السياسي وليس طابعه الديمقراطي. أو لمْ تخرج منَ الفكرة الجمهورية، الماثلة منذ بداية الثورة الفرنسية، ومن قبل قلب الملكية بكثير، السلطة المطلقة التي سيقوم بممارستها كل من الجمعية التأسيسية والمنتديات ولجان السلامة العامة والأمن العام والتي تحولّت الى رعب؟ ألم تقم الثورات بالمناداة بالسيادة الشعبية بشكل عام فقلبت الأنظمة القديمة، لكنها أقامت أنظمة متسلطة بدلاً من الديمقراطيات؟ واذا كانت الثورة الفرنسية لم تدعُ الى الديمقراطية بل الى الأمة اوالمناضلين والروح الجمهورية، فليس لتلك الأسباب، على نحو مايذكّر بيير روزانفالون بحق، بل ذلك لأن كلمة ديمقراطية، في ذلك العهد وحتى عام ١٨٤٨، تعيد الى نماذج قديمة لسلطة مارسها الشعب على نحو مباشر وبشكل جماعي. إنما ذلك الاستئثار بالسلطة من قبل الشعب، والذي جرى تعظيمه تحت اسم الجمهورية، هو الذي أدى في واقع الأمر الى الرعب والى البونابرتية في ذات الوقت الذي قام فيه بقلب النظام القديم.

ان فكرة الصلة الاجتماعية الارادية ترادف فكرة المواطنة، اذا ماسلمنا بأن قبول صلة ماليس ارادياً إلا بشرط التمكن من تجديده أو تعليقه أو استئنافه بحرية، في حين أن التماهي الجماعي مع زعيم أو مع أمة يمثل فقدان الارادة الفردية ضمن تجربة جماعية عليا، ليس لمن يقف في وجهها من ملاذ ممكن. لذا فإن الحق في معارضة الاضطهاد قد اعترف به مفكرو السيادة الشعبية الذين يعرّفونها على أنها غير قابلة للتصرّف بها.

أما هدم الامتيازات فهو الذي يعطي الفردانية الديمقراطية معناها، على نحو ما نرى ذلك عند سييس، والتي قام جان دوني بروردان ثم بيير روزانفالون بتحليل تطورها مؤخراً. بيد أن الغاء «التنظيمات» والامتيازات لايكفي لبناء مجتمع سياسي جديد، اذ يمكن أن يؤدي الى أزمة قصوى، في حين أن الأعضاء المؤسسين كانوا يعرفون أنهم بصدد خلق مجتمع جديد. لذا علينا أن نتابع بيير روزانفالون حين يشير، في طول كتابه المسمى تكريس المواطن، الى أن قصدهم كان يتمثل في نقل السيادة من الملك الى الشعب، ومن أجل ذلك «ينبغي على الشعب أن يؤخذ وجهاً للجملة الاجتماعية، أي أن يتماهى باختصار مع الأمة». واذا كان مفهوم الديمقراطية الانكليزي ظل منذ نهاية القرن الثامن عشر تحت سيطرة الفكر النفعي فإن المفهوم الفرنسي بمقابله ظل تحت سيطرة فكرة السيادة للجميع ومساواتهم أمام سلطة القانون المطلقة المفروضة من قبل الملكية، وهذا مايتلاءم والتحليل الكلاسيكي الذي جاء به توكفيل. يقول روزانفالون: «لاتنشأ الحقوق السياسية اذن عن نظرية للتمثيل- بما تفرضه هذه النظرية من اعتراف بالتنافر والتنوّع القائمين داخل المجتمع وتقويم لهما- ولكن عن فكرة المساهمة في السيادة». ويخلص هذا الكاتب الى القول «إن الحق في الاقتراع يساهم على نحو أساسي في رموز الانتماء الاجتماعي للسلطة الملكية القديمة وبشكل حيازة جماعية لها».

ويسعنا أن نقول إن مفهوم السيادة هذا يعتمد على فكرة عقلانية بل نفعية الاجتماعية: إنما يتشكل الفرد ضمن المساهمة في العمل المشترك للجسم ـاعي فيسيطر على أهوائه ومصالحه ويغدو قادراً على التصرف بشكل ـعلاني. هذا المفهوم الذي ظل مسيطراً على الفكر الاجتماعي من مكيا فيلي أو بودين الى تالكوت بيرسونز، ورغم المعارضة التي أبداها الكثير من المفكرين

الكبار، قد أحدث تماهياً بين التفردية والمشركة[1]، كما ذكرت في كتابي **نقد الحداثة**. فجاءت من هنا الدعوة الدائمة الى تربية علمية ومدنية في آن معاً. ومن هنا أيضاً كان التلاقي بين الفردية الديمقراطية، بوحي كانطي، والرضوخ للأمر الملزم الصادر عن العقل والقانون. ويعتقد الفكر الجمهوري هذا، بنفس القوة المتمثلة في الرسالة البابوية الأخيرة «**بهاء الحرية**»[2]، أن الحرية ينبغي أن تكون تابعة للحقيقة، ذلك أن الحرية لاتُكتسب إلا في اكتشاف الحقيقة واحترامها.

لم يكن من شأن الفصل بين مواطنين ناشطين ومواطنين خاملين، أن يؤدي في ظل الثورة الفرنسية الى انقاص هيئة الناخبين لتقتصر على أقلية، مثلما صارت اليه الحال في عهد الاصلاح، لكنه يبين أن فكرة الاقتراع العام، تعتمد على فردية تجعل ادارة الشؤون العامة حكراً على الذين يتمتعون بالقدرة على التصرف بحرية، والبحث عن تنظيم عقلاني للمجتمع. وقد أدى هذا الى أقصى انفصال بين الحياة العامة والحياة الخاصة، بين حياة الفرد وحياة عضو الجماعة، ولم يكن ذلك من مسببات الديمقراطية، بل عمل بخلاف ذلك على تعميق اللامساواة بين فئات اعتبرت عقلانية وفئات أخرى لاعقلانية، سواء كان المقصود بذلك هم «المجانين» أو النساء بشكل خاص. فالسياسة الجمهورية هي التي تزيد الوضع سوءاً بتنحيتهن جانباً عن الحياة العامة، وتفسر انقضاء قرن كامل تقريباً في فرنسا قبل أن يمتد حق الاقتراع العام فيشمل النساء (١٨٤٨-١٩٤٥).

ولسوف تظل الحياة السياسية الفرنسية كلها، خاضعة حتى أيامنا، لمفهوم الديمقراطية هذا الذي يُتبع الفاعلين السياسيين بحاجات المجتمع- الأمة - الشعب، ووعيه الجماعي ومصلحته العقلانية. وهو مفهوم «مجرد» بكل بساطة،

---

(١) - اضفاء الطابع الاشتراكي.

(٢) - Liberatis Splendor

حين تكون سلطة الدولة ضعيفة، فتتجلى بشكل خاص في رفض مزدوج لكل من الدين والحركات الشعبية، لكنها تغدو أكثر خطورة بكثير حين تشرك التقدم الاجتماعي بانتصار طليعة ينبغي على ديكتاتوريتها أن تفرض العقل والحسّ التاريخي على مجتمع مدني أفسدته المصلحة الخاصة أو التقاليد.

وهذا المفهوم الجمهوري نفسه هو الذي أثقل على المجتمع الأميركي بعبء الرأي العام، وبالتالي عبء الحالة السوية، فجعله لزمن طويل معادياً للتجديدات والأقليات الثقافية.

بل إن فكرة السيادة الشعبية، وهي فكرة الجمهورية، تشيد النظام السياسي بدرجة من القوة فتهدم فكرة الحق الطبيعي التي كان روسو معارضاً لها بشكل منطقي.

فاذا كان الشعب سيداً، أضحت السلطة التي يجعلها شرعية، سلطة بلاحدود موضوعة سلفاً، ويمكن أن تصير مطلقة. فالفكرة الجمهورية ماتزال اذن ملكاً لحرية القدماء فلاتؤدي الى حرية المحدثين. أما الجديد فيها فيتمثّل في أنها تبسط المساهمة في الحياة المدنية، والتي كانت حكراً على أقلية من المواطنين في أثينا، الى أكثرية في حال توسّع مستمر عن طريق سكان البلد. ولاتركز حرية القدماء الجديدة هذه على فكرة الحرية أو الحقوق الفردية. ولو أجرينا مقارنة بين تقليدين للفكر «الحديث»، التقليد الذي يدافع عن العقل في وجه الأعراف أو الامتيازات، وذاك الذي ينادي بحرية الفرد، لوجدنا أن الفكرة الجمهورية تنتمي للأول بشكل تام وهي التعبير السياسي عنه بامتياز. وليست الأمة بالنسبة لها كائناً جماعياً، بل هي التعبير عن مشيئة تنظيم عقلاني، تخلّص من كل مبدأ غريب على حرية الاختيار، التي ليست موضع تقدير إلا لأنها بقيادة العقل. فالدعوة الى الارادة العامة والدعوة الى العقل لاتتكاملان، بل هما الشيء المؤكّد الوحيد نفسه،

فالعقل خاصة الانسان. وعلى مجال السياسة أن يقترب من مجال العلم، فمن شأن ذلك أن يمنح العلماء والمربين مكانة مرموقة في الجمهورية، ويبرز طرائق تربوية تسودها العزيمة على تحقيق الفوز للتفكير العقلاني على المشاعر والخصائص. ولقد انتصر هذا المفهوم تحت أشكال مماثلة تقريباً، في أكثرية البلدان «الحديثة» أثناء مرحلة طويلة، منتشراً، انطلاقاً من مدارس اليسوعيين أو أمثالهم البروتستانت، نحو المدارس العامة المدعوة للتطويع على نطاق أوسع بكثير. فالعقلنة والروح المدنية والانتقائية الجمهورية، كلمات يمكن أن توحي كلها بالاعجاب أو تستدعي النقد، لكن ليس من واحدة فيها تأتلف بالضرورة مع الروح الديمقراطية أو النقاش الحر أو قانون الأغلبية. وبوسعها كلها أيضاً، أن تقرّ بشرعية طغيان مستنير، باليُسر الذي تقرّ به ديمقراطية، تكون التسويات ضمنها محتومة، حتمية تشكيل مجموعات المصالح. لقد حل العقل محل الله في قلب معظم الجمهوريين، وذلك على الأقل في البلدان التي ثارت ضد تقاليد موروثة عن الاصلاح الكاثوليكي المضاد، غير أنه على نفس الدرجة من التشدّد مع طرائق العقلنة الصناعية. ولاتُحل الروح الجمهورية سلطة التقاليد بسلطة الجدل العام وإنما بسلطة الحقيقة أي بالعلم.

إن الفكرة الجمهورية غريبة عن فكرة حقوق الانسان، ذات الأصول المسيحية المباشرة، بخلاف تلك، لكنّ ذلك لم يحل دون قيام حاملي الفكرة الجمهورية بخوض الصراع من أجل الحريات بقدر ماكان يفعل المدافعون عن التقاليد المسيحية في العديد من البلدان، وحتى نهاية القرن التاسع عشر، تحت امرة بابوية تقودها « **لائحة** Syllabus»[1] بيوس التاسع. لكن ليس لنا أن ننخدع

---

(١) - Syllabus: لائحة أضاليل خطأها البابا.

بهذا التناقض الظاهر. فالبورجوازية الليبرالية أو حتى الجمهورية، تؤمن بدورها القيادي للانسانية، ذلك أنهما تستنيران، هما نفسيهما، بأنوار العقل. ويتقاسم تلك الثقة بالذات كبار المثقفين، فهم أنبياء البشرية ومناراتها، فيتصدّون للسلطات القائمة باسم العقل والحرية ويبادرون الى الكلام دفاعاً عن غير القادرين على الكلام، إما لقلة التعليم أو لنقص في الوسائل. وتحمل الفكرة الجمهورية في ذاتها فكرة الريادة التي أشركها اللينينيون بالفكرة الثورية والتفجر التحرري الذي يتخلص بواسطته كل من البؤس والاستثمار المتراكم، من أشكال السيطرة اللاعقلانية بقدر ماهي ظالمة، فاتحين الطريق على هذا النحو الى مستقبل ينبغي على كافة الناس المتنورين والمعطائين أن يقودوا الشعب نحوه. فالثورة تجعل الديمقراطية ممكنة، كما تهيء الفرصة في ذات الوقت ليستلم السلطة مستبد مستنير، فرداً كان أم أميراً أم حزباً. وقد جعل التاريخ هذا الابهام على درجة ثقيلة جداً بل تفوق الاحتمال، حتى أن الكثيرين اليوم يلقون العناء في فهم الخطاب «التقدمي» الذي ينطق به السياسيون والمثقفون المشبعون بالروح اليعقوبية.

طغيان الأغلبية

كان المفكرون ورجال الدولة الليبراليون جميعاً مقتنعين بأخطار الديمقراطية. فليس من موضوع أكثر مثولاً في أذهان المفكرين الأميركيين العاكفين على النظام المتولد من ثورتهم (أو من حربهم للاستقلال بدقة أكبر) من موضوع طغيان الأغلبية. ويبين روبرت دال أهمية ذلك المركزية في كتاب **«دراسات فيدرالية»**[1] في الفكر المحافظ لماديسون أوها ميلتون ولكن في فكر جيفرسون الديمقراطي أيضاً. كما أن هذا الموضوع مركزي بنفس الدرجة لدى

---

(١) - Federalist Papers

روايه كولار وغيزو وتوكفيل الذين عكفوا على الثورة الفرنسية. فكيف العمل حتى لاتمنع قرارات الـ major الأكثرية الحكومة من أن تكون مطمئنة عن طريق Sanior أو melior pars ؟ وكيف العمل لجعل الضغط الشعبي، بدلاً من أن يؤدي الى حكومات شعبية- مثلما كانت عليه حكومة جاكسون في الولايات المتحدة، والتي أثارت قلق توكفيل- أو حكومات ارهابية- مثلها أثناء الثورة الفرنسية- يتيح الوصول الى حكومة العقل؟ فتحديد الوصول الى السلطة يغدو الشاغل الرئيس أمام الذين يضعون تعريف الديمقراطية. ذلك أن الاختيار الحرّ للحاكمين من قبل المحكومين يغدو آنذاك مقصوراً على دلالته الأكثر ضيقاً: ينبغي على الشعب أن يعبّر بحرية عن تفضيله لفريق، وبرنامج حكومة، ليس لهما أن يصدرا عن الشعب نفسه، وإنما عن أوساط عليمة ومسؤولة، حريصة على المال العام، حيث يمكن تحضير المشاريع العقلانية ومقارنتها. وتحققت الغلبة لمفهوم الديمقراطية الانتقائي هذا في بريطانيا العظمى على نحو خاص حيث قام بالتدليل عليه كبار الدستوريين مثل باجو. فجرى تفضيله في هذه البلاد من قبل السلطة الاجتماعية لأرستقراطيةٍ ما، أزيلت على يد ثورة شعبية، بل ساهمت بخلاف ذلك مساهمة نشيطة في ازالة ملكية مطلقة. ويفسر لنا ذلك كيف أن هذه البلاد التي ولدت فيها فكرة الديمقراطية لم تمنح، إلا في وقت متأخر، حق الاقتراع للفئات الأقل تأهيلاً، وكيف زيّفت التمثيل الشعبي بالتقطيع المصطنع للدوائر الانتخابية على نحو يحرم سكان المناطق الصناعية. فكان **الليبراليون والمحافظون** (١)، مثل المحافظين والليبراليين في اميركا اللاتينية، كانقسامات **المؤسسة** (٢) لاتمثل مصالح متعارضة بقدر ماتؤمّن تحديد المناقشة السياسية داخل النخبة القيادية.

---

(١) - Whigs, Tories

(٢) - Establishment

وعمدت البلدان الديمقراطية الأخرى، من جانبها أيضاً، الى تحديد الوصول الى السلطة السياسية. فظلت عملية تجنيد النخبة شديدة الانغلاق لزمن طويل في الولايات المتحدة، حيث كانت تصدر بنسبة عالية جداً من معاهد ايفي ليغ، وحيث ظل دور الارث العائلي شديد الأهمية. أما في فرنسا فقد أوكلت **الانتقائية الجمهورية** مهمة الاصطفاء هذه للمدارس الكبرى. وهي طريقة أفسحت المجال أمام تجديد كبير للنخبة السياسية، التي تمثل الرأي المعاكس لها في فصلها عن الفئات المسيطرة التي تعرّف نفسها بالدفاع عن التقاليد الدينية أو القومية أو الاقتصادية. ولقد ظلت هذه الطرائق التقييدية متماسكة في كل مكان متجاوزة اقتراع دافعي الضرائب الذي لم يقوَ على الصمود أمام الضغط الشعبي، ومتجاوزة بالنسبة للوضع الأميركي نظام الرق الذي أطيح به وعلى نحو أكثر عنفاً أيضاً.

يعود جوزيف شومبيتر الى هذه الفكرة بعد الدستوريين الانكليز بزمن طويل فيقول: يتمثل واحد من أسباب نجاح الديمقراطية في بريطانيا العظمى في وجود وسط سياسي كان متوفراً لانكلترا فيما كانت تفتقر اليه جمهورية فايمار. ويصدر هذا الاستدلال عن النظرية العامة للديمقراطية التي يقترحها شومبيتر والتي تتعارض تعارضاً عنيفاً مع الفكرة الكلاسيكية لقرار اتخذته الارادة الحرة لأغلبية المواطنين. أما وأن شومبيتر لايعتقد بعقلانية الأفراد وبمعرفتهم للمعضلات ومشيئتهم بالاهتمام بالمال المشترك والعثور على حلول عقلانية، فانه يعيد تعريف الديمقراطية على أنها الاختيار الحرّ لفريق حاكم. إنها «النهج القانوني المؤدي الى قرارات سياسية يكتسب الأفراد فيها سلطة البتّ في قرارات بعد انتهاء صراع تنافسي يقوم على اقتراعات الشعب». وهذا مايعرض للأحزاب السياسية صورة تغيب عنها الصفة التمثيلية: «الحزب مجموعة يضع أعضاؤها نصب أعينهم أن

يتصرفوا معاً في الكفاح التنافسي في سبيل السلطة السياسية». وهو مفهوم يبدو بالأحرى أنه يصف نظاماً أوليغارشياً، ويقصر سيادة الشعب على أضعف دور ممكن لها. وتكمن فائدة هذه الفظاظة في أنها تظهر الى أي مدى يمكن أن يؤدي الخوف من الشعب، وأن من المفارقة وضعها في أساس الفكرة الديمقراطية! اذن من الأفضل الرجوع عن ذلك المفهوم المتطرف، الذي يذهب بكافة المضامين الواقعية للديمقراطية تقريباً، الى تفكير الليبراليين الذي يتناقض غناه مع فقر تفكير شومبيتر.

أما أليكسي توكفيل فليس من مفكّر سياسي واحد عكف بتعمق أكثر منه على مايظل مفضّلاً أن ندعوه بالروح الجمهورية، من ناحية جدّتها وضرورتها ومخاطرها، وذلك من أجل أن نبرز على نحو أفضل ثنائية مواقف هذا الكاتب حيال الديمقراطية. فالفكرة المركزية، أي تلك التي تسيطر على تفكيره حيال الولايات المتحدة، تقول إن المجتمعات الحديثة منقادة بالضرورة نحو زوال نظام الجماعات والطبقات (Stande بالألمانية) المراتبية، ونحو استبدال **الانسان المراتبي** (١) **بالانسان المتساوي**، وذلك لايعني الانتقال الى المساواة الفعلية بل المساواة في الحقوق، ومن بعد الى نوع من المساواة في الشروط، وكما سيشير لورد برايس الى ذلك في دراسته حول المنهج السياسي للولايات المتحدة، الى «تقدير متساوٍ للجميع» والذي يؤدي الى الحد من البذخ وعرض الثروات والاستهلاك التفاخري الذي تكلم عليه ثورستن فيبلن. فليس المقصود بالنسبة لتوكفيل تحولاً سياسياً بل هو تطور اجتماعي يمكن أن يكون سلمياً أو عنيفاً. واذا ما أبدى بحزم تأييده لنتائج الثورة الفرنسية، التي يدين مع ذلك انحرافاتها

(١) - التسمية اللاتينية homs hierachicus و Homo aequalis

الاستبدادية، فلأن ضرورة تاريخية، هي ضرورة المجتمع المتساوي، تفرض نفسها، عبر مرحلة الرعب ثم مرحلة نابوليون، كما عبر القرارات البرلمانية الكبرى عام ١٧٨٩، وتقلب العوائق المهلهلة التي ترفعها في وجهها التقاليد والضمانات القانونية والثقافية لعدم المساواة، مثل التصويت وفق المرتبة الاجتماعية في مجلس الطبقات.

ذلك الايمان بضرورة تاريخية هو الذي أتاح المجال أمام توكفيل لأن يركّز تفكيره على المسائل السياسية البحتة: كيف السبيل لمنع استبداد الأغلبية من تأسيس نظام اجتماعي يتناقض والعقل، وذلك من بعد تدمير الأنظمة الطبقية التقليدية؟ فهو يعتقد، مثلما يعتقد الفيدراليون، أن الخطر الرئيس للأنظمة الديمقراطية هو في فوز الجماهير أو عصر الحشود على نحو مايقول في أيامنا سيرج موسكوفيسي. ولايقنع توكفيل بالاستعانة بالحقوق الطبيعية. فقد بيّن له المثال الذي ضربته الثورة الفرنسية، أن العالم الحديث يقع بأكمله ضمن نظام الحق الوضعي، وأن المبادىء ليست هي التي توقف الحشود أو الأمراء أو الجيوش. غير أن ذلك لايدفع به للوقوف في صف النفعيين، رغم أنه يفضل الكلام على المنفعة الشخصية بدلاً من الحق الطبيعي. فهو مضاد للفردية بكل عناد، وليس من تضامن بين ليبرالية سياسية وليبرالية اقتصادية.

ويظل توكفيل أكثر قرباً الى حرية القدماء منه الى حرية المحدثين. فهو يؤكد على أن النظام الاجتماعي ينبغي أن يرتكز على العدالة، أمّا ما يمنع العدالة من أن تقتصر على احترام المصالح أو الحقوق الشخصية فهو نظير ماكان يسميه مونتسكيو الفضيلة، التي جعل منها محرك الأنظمة الجمهورية، أي المعنى المدني الناجم في

آن معاً عن احترام الرابط الاجتماعي والقوانين التي تحدد رغبات الانسان، التي يعتبرها توكفيل غير محدودة، وعليه فهي خطرة، ويشاركه في اعتقاده ذاك كل من هوبس وروسو ومن بعده دوركهايم. وتركز الديمقراطية بالنسبة له، وبشكل ملموس أكثر، على الروح الدينية والروح المدنية مختلطتين. فالديانة التي رآها قائمة في انكلترا الجديدة ديانة مدنية، ضامنة للنظام الاجتماعي من غير أن تمثل استعانة بالسمو ضد النظام الاجتماعي. وتفوق ثقة توكفيل بالمواطن ثقته بالانسان، أما المسيحية الاجتماعية الكامنة في ذاته فتجعله حساساً حيال موضوع التلاحم الاجتماعي، والذي سيغدو في نهاية القرن التاسع عشر موضوع التضامن الذي أسبغ عليه دوركهايم في بداية حياته أهمية كبرى من أجل تجاوز أزمات المجتمع الحديث. ولايرضى توكفيل عن المعارضة اليسيرة جداً بين الـ major Pars والـ Sanior Pars . فينتابه شعور بالتمزّق مابين اتجاهين متعاكسين، وقد عبر عن ذلك في ملاحظة له (نشرها انطوان روديه ضمن مؤلف عنوانه: هذا ماقاله السيد دوتوكفيل) فقال: «أشعر بميل عقلاني حيال المؤسسات الديمقراطية، غير أني ارستقراطي بالفطرة، أي أنني ازدري الغوغاء وأخشاها. وأهوى بشغف كلاً من الحرية والشرعية واحترام الحقوق، عدا الديمقرطية، وتلك هي أعمق مشاعري».

أما المقصود فليس فقط مقاومة المساواة الديمقراطية، والصادرة عن أصوله الاجتماعية. فخوفه كامن في أن المساواة تؤدي الى الطغيان الذي تفتح الثورة له الباب. ينبغي والحال هذه أن توضع حدود للسيادة الشعبية، وأن لاتكون مصلحة الفرد، بل مصلحة المواطن، هي التي تتولى تحديدها وتعريف العدالة. وهذا مايظهر الشقة بين توكفيل وبين بنجامان كونستان، الذي لا يأتي على ذكره أو ذكر غيره من المدافعين عن المصلحة الفردية.

إن توكفيل ديمقراطي معاد للثورة. أفلانكون أكثر دقة اذا اعتبرناه ليبرالياً بدلاً من ديمقراطي، لاسيما وأنّ الديمقراطية تعني بالنسبة له حالة للمجتمع بدلاً من نظام سياسي؟ فهو يرفض في واقع الأمر طابع السيادة الشعبية المطلق، وكان له أن يعارض تعريف الديمقراطية وفق لنكولن. ويخلص في الجزء الأول من كتابه الى التأكيد: «ليست الغالبية ذات قدرة فائقة. فالانسانية والعدالة والعقل، في العالم، تتربع فوقها الأخلاق. وتتربع الحقوق المكتسبة فوقها في عالم السياسة». وهذا موقف بريطاني أكثر مما هو أميركي، غير أنه يضيف اليه موضوعاً فيدرالياً وأميركياً خالصاً: أهمية السلطات المحلية والقروية أولاً، التي تحمي الفرد في مواجهته للدولة والتي ليست التعبير عن ديمقراطية تمثيلية، على نحو مادافع جون ستيوارت ميل عنها، في معرض متابعته لتفكير توكفيل، بقدر ماهي عوائق في وجه جبروت الدولة، ضمن روح الفصل بين السلطات كما تمثلها مونتسكيو. واذا كان توكفيل يعرب عن قلقه، لاسيما في مؤلفه الثاني بعنوان **حول الديمقراطية في اميركا** (المنشور عام ١٨٤٠)، بسبب الضغوط التي يمارسها الرأي العام على الأفكار والتجديدات والامتثالية، التي يخشى أن تفرضها، فذلك يعود الى الأهمية الكبرى التي يسبغها على الروح المدنية.

غير أن ذلك القلق لايسعه التغلّب على مشروعه المركزي: المصالحة بين الدين ومبادىء عام ١٧٨٩، وذلك مايتمثله على نحو مغاير تماماً لأوغست كونت، حتى لو كان يماثله في حساسيته حيال مخاطر تفكّك المجتمع الذي جرى تدمير نظامه الطبقي. إن توكفيل «حديث» لأنه يُعمل التفكير في الثورات التي أسست الحداثة السياسية، بيد أنه «قديم» ويظل رجلاً من القرن الثامن عشر، فهو قارىء من قراء مونتسكيو وروسو أيضاً، ضمن حدود سعيه في المصاف الأول،

لانشاء رابط اجتماعي جديد من شأنه أن يعرقل ماسوف يدعوه دوركهايم بالفوضوية، أي اختلال منهج المعايير والرقابة الاجتماعية. ذلك أن التعارض بين القدماء والمحدثين لايسعه أن يعني مرحلتين متتابعتين للفكر والفعل السياسيين. والمثال الذي يقدمه دوركهايم خير دليل على ذلك، أليست قضية الرابط الاجتماعي مطروحة على بساط البحث من جديد، ونحن في نهاية القرن العشرين، مثلما كانت عليه في نهاية القرن الماضي؟ أليس التماس الديمقراطيين التشيليين المصالحة، بدلاً من الثأر، قد جعلهم يفوزون في الاستفتاء الذي نظمه بينو شيت، وأن مثلهم أضحى قدوة دعمت تصرف اسبانيا وحلف المونكلوا الذي أضحت تحلم بلدان عديدة بالاقتداء به؟ ألسنا نرى بعد الانتهاك المأساوي الذي أصاب الايديولوجيات القائمة على صراع الطبقات أو حركات التحرير الوطني، كيف استعادت أفكار العدالة والتلاحم الاجتماعي وحتى الاخاء، أهميتها في الفكر السياسي؟

ليبراليون ونفعيون

يؤمن الليبراليون الانتقال بين القدماء والمحدثين، مادامو يسعون لتوفيق الروح المدنية مع المصلحة الفردية. فما عاد يسعهم الاكتفاء بحرية القدماء التي تماهي الانسان بالمواطن، والحرية بالمساهمة في الشؤون العامة والمال العام، غير أنهم يرفضون أن يمنحوا ثقة لاحدود لها للمصلحة الفردية والسيادة الشعبية سواء بسواء. إلا أنهم في نهاية المطاف أقرب الى القدماء منهم الى المحدثين، في حين أن النفعيين، الذين يسعون هم أيضاً للتوفيق بين المصلحة الفردية والمال العام، هم أقرب الى المحدثين، بما يولون البحث عن السعادة الشخصية من أهمية مركزية أكثر.

وأما المدهش لدى توكفيل فيتمثّل في المنفعة التي ينسبها الى الفئات السياسية، وكأن تطور المجتمع المدني نحو المساواة قام بتصفية معضلات قديمة أكثر مما قدّم من حلول جديدة. فيبدي قلقه، على أثر روسو، من لامبالاة المواطنين حيال الشؤون المدنية. غير أنّ كل قارىء من قراء توكفيل يشعر أنه لاينبغي المغالاة في دفعه بعيداً في ذلك الاتجاه، لأنه بخلاف روسو، يظل يرجع الى الحق الطبيعي أيضاً:

«إن الانسان المفُترض أنه تلقى من الطبيعة المعارف اللازمة لسلوكه، يحمل بولادته الحق في العيش مستقلاً عن أمثاله في كل مالايخص سواه، وهو حق متساوٍ وغير قابل للتقادم، وأن يتحكم بمصيره حسبما يشاء». ولاينبغي تفسير ذلك ضمن منحى فردي أكثر، فحرية الفرد الحديث ترغم مجتمعاتنا على تعريف مبدأ تلاحم اجتماعي جديد يوفّق مابين الحرية الفردية والمصلحة الجماعية. وهي فكرة يقع عليها النفعيون الذين لايدافعون عن السعادة، بدءاً من جيريمي بنتام، إلا تفضيلاً لأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، التي تؤمّن للعدد الأكبر أعظم سعادة ممكنة، ويماثل هذا المنطق مايقول به الفردانيون اليوم، وهم الذين يسعون أكثر لتبرير السوق، كمبدأ لتخصيص الموارد، من ضم أصواتهم لأصوات أنصار الحرية الذين يكيلون المديح للبحث عن المصلحة الشخصية دون حساب.

ولايرفع النفعيون ولااللیبراليون، لواء المصلحة الفردية لمجابهة التلاحم الاجتماعي؛ لأنهم يعتبرون تلك المصلحة الوسيلة الأكثر ضماناً لبلوغ ذلك التلاحم. كما يرفضون على النحو ذاته تدخل تصورات الانسان في ادارة الشؤون الجماعية، لأن تلك التصورات تجلب التعصب والتمييز بشكل دائم. أما الهدف الرئيس الذي يضعونه نصب أعينهم فهو تدعيم الرابط الاجتماعي في مجتمع يمكن

للأنانية أن تحقق فيه الغلبة، وحيث ينبغي تصحيحها باحترام سعادة الآخرين والحرص عليها. غير أن الفوارق بين المدرستين، رغم تقارب أفكارهما، أشد ظهوراً من توافقهما. فالنفعيون، وجون ستيوارت ميل بشكل خاص، يضعون الفرد وحريته وطلباته في مركز التحليل. ولايفرقون اذن بين الفاعل الاجتماعي والمنهج السياسي وبالتالي بين الاقتصاد والمؤسسات. وبخلاف ذلك، فان مايعرّف الليبراليين تعريفاً أفضل هو ذلك الفصل الذي يقبلون به ويرغبون في جعله أكثر كمالاً. وفيما يجعل النفعيّون مرجعيتهم رغد العيش، يضع الليبراليون أنفسهم في خدمة العقل. فهم يطمحون الى استقلال الادارة العامة لحمايتها من المصالح والأهواء، بل وحماية الحريات عبر ذلك عن طريق تدعيم المؤسسات، بما في ذلك وقوفهم، على نحو مارأينا، في وجه طغيان الأغلبية. لذلك السبب كان الليبراليون أنصار جمهورية اوليغارشية، خَبَت من بعد، لتصير انتقائية جمهورية، في عهد الجمهورية الفرنسية الثالثة.

ويبدي الليبراليون ارتياباً شديداً من الفاعلين الاجتماعيين حتى أنهم يبحثون عن مبدأ نظام يمكن أن يقوم مقام الدين. وأما فكرهم المعادي للدين والمعادي غالباً لرجال الاكليروس، فيغطي البحث عن نظام عقلاني، ويُعرَّف بطريقة أكيدة قدر الامكان، كمجموعة من القواعد من شأنها أن تقود الأفراد الى سلوك على نحو عقلاني، بالحاق مصلحتهم الخاصة بتدعيم المؤسسات التي تنسّق النظام وتحميه. أما النفعون، فهم بخلاف ذلك، حساسون أكثر، حيال تمثيل المصالح، وأما تأثير النفعية الأكثر أهمية في بريطانيا العظمى عنه في فرنسا، حيث تبدو الفئات السياسية على الدوام ذات ثقل أكبر من الفئات الاجتماعية، فيفسر التطور، المبكر كثيراً فيما وراء المانش، على صعيدي العمل النقابي والديمقراطية الصناعية. واذا كان الفكر

الليبرالي هو المسيطر بدءاً من هوبس حتى ستيوارت مروراً بكل من بنجامان كونستان وتوكفيل، فان الفكر النفعي هو الذي فرض نفسه على القرن التاسع عشر الرأسمالي وعلى welfare State دولة رفاه القرن العشرين. أما المسافة مابين التيارين الفكريين فلاتظهر بشكل واضح على الدوام، فينجم عن ذلك ثراء جون ستيوارت ميل وضعفه أيضاً، ذلك أنه ينتمي للتيارين معاً. ومع ذلك فالمسافة كبيرة والابقاء عليها في ازدياد، لأن الليبراليين تحديداً يعتقدون بالحكم الذاتي والمركزية السياسية، في حين أن النفعيين يُلحقون السياسة بالتمثيل وبتلبية المصالح والمطالب. فالليبراليون يقفون من ناحية المنهج فيما يقف النفعيون من ناحية الفاعلين. لهذا السبب رأينا الفكر الليبرالي، وقد انتعش على انقاض الاشتراكية، بل والشيوعية بشكل خاص، يكرّس نفسه ليدمج اسهام الحركات الاجتماعية والاشتراكية الديمقراطية في عملية تفكّر حول النظام السياسي. وهذا واحد من المعاني لتصور العدالة الاجتماعية وفق جون راولز: كيفق نوفق بين الحرية الفردية والتلاحم الاجتماعي المهدّد دائماً باللامساواة؟ أما ردُّه فنقع عليه في الجزء الثاني من مبدئه الثاني، الذي يلحق الحرية، وهي قابلة لتوليد أشكال من اللامساواة، بالتخفيف من عبء الاحمال التي يرزح تحتها أشد المحرومين. وهذا مايبرر الصناعيين الذين أدّت مشاريعهم الى تكديس رأس المال في أيدي طبقة تتولى القيادة، لكن تلك المشاريع أتاحت أيضاً، نتيجة ارتفاع انتاجيتها، الى تحسين مصير المأجورين من المستوى الأدنى، على نحو ماترمز اليه السياسة الفوردية للرواتب العليا. ولسنا بمنأى هنا عن تصريحات مونتسكيو في بداية مدخل كتابه روح الشرائع: «إن ماأُطلقَ عليه اسم **الفضيلة** في الجمهورية إنما هو حب الوطن، أي حب المساواة [. . . .] أطلقتُ اذن اسم **الفضيلة السياسية** على حب الوطن والمساواة».

ينتمي هذا اللقاء بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية، وينتمي ذلك التوافق بين الحرية والمساواة، الى الروح الحديثة، ويتعارض مع الدفاع عن التقاليد وعن التعقيد الحي والعضوي للتاريخ، على نحو ماعرضه ادموند بيورك ضد ارادية[1] الثورة الفرنسية. لكن تظل الصعوبة قائمة في تسمية ذلك اللقاء ديمقراطياً بحد ذاته، ذلك أنه يفوّض أمره للروح المدنية للنخبة الحاكمة من أجل وضع حد للنتائج غير المتساوية للحرية. وتلك هي فلسفة محبي البشر، لابل الملتزمين، لكن لايسعنا أن نعتبر هنري[2] فورد ديمقراطياً، ذلك أن أفكاره بعيدة عن الديمقراطية كل البعد، على نحو مارأينا حين نظم عمال ديترويت مسيرة الجوع، أيام الأزمة العظمى. وتعتبر زيادة الرواتب زيادة كبيرة، في بلد يحتاج ازدهاره الى يد عاملة رغم الهجرة الفائضة، دليلاً على انتصار الصناعية، لا الديمقراطية. والنقد هنا موجّه الى الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر. فكيف لنا أن نتكلم على سلطة الشعب أو حرية اختيار الحاكمين حين يتعلق الأمر على نحو خاص بتحاشي طغيان الغالبية، وتجاوزات السيادة الشعبية، التي يمكنها أن تؤدي الى نظام استبدادي؟ وهل يسعنا أن نعهد بأمر حماية الحرية الى وعي الطبقات المستنيرة الأخلاقي وروحها المدنية، وبصورة تامة؟ بيد أن توكفيل القريب من الفيدراليين الأميركيين قد فهم هزيمتهم. وماذا يمكن أن يبقى من العقلانية الليبرالية لغيزو (Guizot) بعد ثورة ١٨٤٨؟ وفي بريطانيا العظمى نفسها، ألم يتشكل حزب العمل (أو حزب العمال) Labour party ضد الديمقراطية المحدودة لليبراليين والمحافظين[3]؟ أو ليست قوة المطالب وحركات التمرد العمالية هي التي فتحت

(١) - مذهب يجعل الارادة تتدخل في كل حكم وتستطيع أن تعلّق هذا الحكم. م.
(٢) - مؤسس شركة فورد العملاقة للسيارات.
(٣) - whigs و Tories

الباب أمام الديمقراطية الصناعية والاشتراكية الديمقراطية، وانتشرتا في اوربا الغربية؟إن قوة الأفكار الليبرالية والنفعية تتجلى في أنها أضافت موضوع تحديد السلطة الى موضوع المواطنية الذي دافعت عنه الفكرة الجمهورية. غير أن الليبراليين والجمهوريين ماكانوا بقادرين على وضع نظرية متكاملة للديمقراطية، ذلك أنهم لم يضعوا تمثيل مصالح الأغلبية في الحسبان، أو أنهم حين فعلوا ذلك مثل النفعيين، فقد فعلوه بطريقة على درجة من الضيق الاقتصادي، غدا معها من السهولة بمكان، ومع الاستعانة بطريقتهم في المحاكمة، تبرير فوز الأنظمة المتسلطة بدءاً من قيام هذه الأنظمة بتأمين تحسين شروط العيش لمجموع السكان. ألم نسمع باسم حُجّة من ذلك النوع، ولزمن طويل، لتبرير الطابع الديمقراطي لنظام فيديل كاسترو، محتجين بواقع قيامه برفع المستوى التعليمي والصحي للسكان؟ وهي نتيجة ايجابية جداً في واقع الأمر، بيد أنها لاتبرر الكلام على الديمقراطية في معرض تعريف نظام متسلط بل ومستبد على نحو ظاهر؟

لقد انتهى زمن الليبرالية بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، مع تحرك القوى العمالية الشعبية المتجمعة في المعامل والضواحي بتأثير التصنيع الجديد، الذي مضى متسارعاً في عدة بلدان ولاسيما في المانيا والولايات المتحدة عند نهاية القرن التاسع عشر. ولم تمح الأفكار الليبرالية بتأثير ذلك، غير أن الواقعية التاريخية أرغمت على منح أهمية أكبر لتمثيل مصالح الأغلبية.

الفصل الثاني
انفتاح المجال العام

تمثيل المصالح الشعبية:

لا يسعنا أن نقصر الليبرالية على الدفاع عن مصالح البورجوازية، ولا الاشتراكية على التعبير عن مصالح الطبقات الشعبية، بل عن الطبقة العاملةإذا توخّينا الدقة. ومثل هذا التفسير يحصر الحياة السياسية، ويحصر الديمقراطية على نحو خاص، ضمن حدود تمثيل المصالح الاجتماعية، وهذا أمر غير مقبول. تمثل مساهمة الأفكار الليبرالية والأفكار الجمهورية أيضاً، مكسباً دائماً من مكاسب الفكر السياسي: لا ديمقراطية من غير تحديد سلطة الدولة ومن غير مواطنيّة. ولكن علينا أن نتساءل، حتى قبل أن نذكّر بعدم وجود ديمقراطية من غير تمثيل مصالح الأغلبية، حول طبيعة الحقوق الشخصية التي تحدد سلطة الدولة، وحول طبيعة المواطنية. ذلك أن الحقوق الشخصية، إن لم تكن سوى الضمان القانوني للمصالح الشخصية، فإن الحرية السياسية، لا تكاد تكون سوى وسيلة لحماية من هم أكثر قوّة وأكثر ثروة. فالفكرة الليبرالية مقنعة تمام الاقناع حين تقرن تعريف الحقوق الأساسية بالاعتراف بالعوائق الاجتماعية وأشكال السيطرة التي تدمرها. وذلك ما فعلته غالباً. وجرى تطوير موضوع الدفاع عن مصالح الأغلبية من قبل الليبراليين والنفعيين، ومن قبل جون ستيوارت ميل أولاً. أما وأنه كان مأخوذاً، مثل العديد من معاصريه، بالثورة الفرنسية، التي لم يكن يرى فيها حكومة الشعب، بل حكومة

القادة الذين يتكلمون باسمه، فقد سعى إلى الحد من «التدخل المشروع للرأي الجماعي في «الاستقلال الفردي» على نحو ما جاء في كتابه **حول الحرية** المنشور عام ١٨٥٩. وعلى الرغم من معارضته لكل من بنتام ووالده هو، جيمس ميل، فقد قاده موقفه، وهو موقف نفعي، إلى الدفاع عن المصالح الشخصية لأولئك الخاضعين للسيطرة، ومنهم النساء، اللواتي كان من أوائل المدافعين عن حقوقهن، وعن حقوق الشغيلة أيضاً، مما وضعه أحياناً في مصاف الاشتراكيين. أما خصمه الرئيس في واقع الأمر فهو أوغست كونت المدافع عن مراقبة المجتمع للإنسان مراقبة مطلقة. وقد كتب يقول: «إن السبب الوحيد والمشروع الذي يمكّن جماعة من استخدام القوة ضد واحد من أعضائها، هو أن تمنعه من الحاق الأذى بالآخرين». وكان أن ارتكزت على هذا المبدأ بالذات، تدخليّة الدولة، ولاسيما في نهاية القرن الثامن عشر، لأنه يُدخل موضوع العلاقات الاجتماعية، وهذا ما يقود بالضرورة إلى جعل الحرية آلة مقاومة لسلطة يمكن أن تكون ذات طبيعة اجتماعية بقدر ما هي سياسية. ويثبت جون ستيوارت ميل أولّية الوقائع الساسية على الوقائع الاجتماعية. فيدافع عن الوحدة الوطنية بل ويتمنى إنشاء وظيفة عامة سامية واحترافية، مستقلة عن الأحزاب ومأجورة. لكنّه قام أيضاً بكتابة **تأملات في الحكومة التمثيلية**، التي تعتبر، رغم سيطرة الفردانية عليها، تحليلاً سياسياً خالصاً، وإن ما يحركها هو الإرادة الراديكالية في الكفاح ضد الارستقراطية. ويبشر جون ستيوارت ميل بسياسة البورجوازية الليبرالية التي انساقت، في كثير من الحالات، في أوروبا كما في اميركا اللاتينية، وراء البحث عن تحالفات مع فئات شعبية ضد الأوليغارشية. وعلى هذا النحو أضحى جناح أيسر من الأحزاب الراديكالية راديكالياً اشتراكياً، وسمح بالاقرار المبكر للقوانين الاشتراكية، في التشيلي على سبيل المثال، بينما كان يجري في بريطانيا العظمى تحولّ الليبراليين إلى صفوف العمال وهو انتقال حاسم أكثر.

وكان من شأن ذلك التطور، من تحليل سياسي خالص إلى تحليل اجتماعي واقتصادي، أن حولّ أيضاً فكرة المواطنية. لقد ثبّت المواطن والأمة وجودهما ضد الملكية، وضد الغزو الخارجي أيضاً بالنسبة للثورة الفرنسية. فكيف لانطلق تسمية الشعب على المكافىء الاجتماعي للأمة، أي على أغلبية المواطنين الخاضعين لأشكال القهر الناجمة عن الفقر والعمل مع التبعية، والذين سيدعون من بعد بالبروليتاريا؟ وفرنسا هي البلد الذي جرى فيه ذلك التحولّ من الأمّة إلى الشعب ومن الشعب إلى «الطبقة العاملة، بالطريقة الأكثر ظهوراً ومن غير انقطاع، حتى أن موضوع كفاح الطبقة العاملة ظل مرتبطاً لزمن طويل، وفي فكر جان جوريس على نحو خاص، بكفاح الجمهورية وكفاح الأمة. سيطرت مسألة الدفاع عن المصالح الاجتماعية عند نهاية القرن التاسع عشر، في كل مكان توارت منه الانظمة المطلقة، وحققت فيه الروح الجمهورية الغلبة- وغالباً في ظل ملكية دستورية- وحيث انتصرت المسائل الاجتماعية الداخلية على سياسات الغزو وعلى تعبئة الأمم تعبئة متسلّطة من قبل دول ذات روح عسكرية. وكان ذلك إلى حد أن اليمين المحافظ بدا مرتبطاً على نحو مباشر في أغلب الأحيان بمصالح المصرف والصناعة، وذلك فيما تتصاعد الموجة الاشتراكية الديمقراطية التي تجعل من الحزب ذراع الطبقة السياسي فتلحقه بالنقابات، وأما في فرنسا، فإن نقابية الفعل المباشر انتصرت لمرحلة قصيرة ونظرت بارتياب للفعل السياسي، بسبب تحول الروح الجمهورية نحو اليسار.

تلك المرحلة تبدو بعيدة، لأن مرحلة أخرى طويلة من الحكم الجائر تفصلنا عنها، وهذه المرحلة ما بعد الثورية جعلت من الانتماء إلى طبقة وإلى شعب آلة تلاعب في خدمة نظام استبدادي تحولّ هو نفسه إلى نظام جائر بشكل كلي. أمّا وأننا لانستطيع أن نرفض الإرث الجمهوري أو الليبرالي رفضا تاماً، رغم أن أشكال الكفاح الاجتماعي قد سيطرت مؤخراً على الحياة السياسية، فمن المستحيل أن نتخلص من انحدار الوظيفة التمثيلية إلى القول إنها ليست أساسية لتعريف الديمقراطية.

وينبغي البحث بالأحرى عن الاسباب التي قادت «سياسة الطبقة» إلى تدعيم الديمقراطية تارة وإلى تدميرها تارة أخرى. أما الجواب على هذا السؤال الذي سيطر على تاريخ الأفكار والأحزاب الاشتراكية فيأتي عن طريق التحليل الذي انتهى إلى هنا. وليست سياسة الطبقة ديمقراطية فعّالة إلا إذا أُشْرِكت بالاعتراف بالحقوق الأساسية التي تحدد سلطة الدولة، وبالدفاع عن المواطنية، أي عن حق الانتماء إلى جماعة سياسية أخذت على عاتقها سلطة سنّ قوانينها وسلطة تغييرها. وتُعَرَّف الديمقراطية مرة أخرى أيضاً بترابط ثلاثة مبادىء: تحديد السلطة والصفة التمثيلية والمواطنية. وليس بسيطرة مبدأ واحد منها.

أما النقطة الأولى فهي الأهم تاريخياً. وإذا كانت العلاقات الطبقية قد حُدّدت على نحو تام باستثمار الشغيلة الذين ألزموا بدورهم كمنتجين للقيمة الزائدة وبتخفيض راتبهم وفق كلفة الانتاج المتكرر لقوة عملهم، فلا يمكن تنظيم الفعل العمالي باسم حقوق الشغيلة، وإنما باسم الانقلاب الضروري لعلاقات الانتاج الاجتماعية وتحرير القوى المنتجة المعاقة بسببها. ولايدع هذا الحكم للديمقراطية من مكان. بل يدعو، بخلاف ذلك، إلى الثورة واستلام سلطة الدولة، التي هي درع السيطرة الرأسمالية. أما العنف، والشغيلة هم ضحاياه، فليس للاطاحة به، بغير القوة، من سبيل. ولايمكن تأسيس الديمقراطية على تعريف الشعب تعريفاً سلبياً فقط. فكافة الذين قاموا بتحليل الوضع لطبقة أو أمة أو جنس، مقتصرين فقط على مصطلحات السيطرة والعنف وأشكال الاستغلال الواقعة، قد اداروا ظهرهم للديمقراطية، التي لاحياة لها من غير أن يساهم المحكومون مساهمة ايجابية وفعالة في تحويل المجتمع، أي من غير أن يتوفّر لديهم ذلك الوعي بالانتماء الذي تعبر عنه كلمة «شغّيل» خير تعبير، والذي تنفيه كلمة «بروليتاري».

ولقد برهنتُ مرتين، بفارق زمني امتد عشرين عاماً، على أن وعي الطبقة العاملة لم يبلغ أعلى مستوى له بين الفئات الأكثر خضوعاً للسيطرة والأقل تأهيلاً لكن، بخلاف ذلك، حيث المجابهة كانت مباشرة أكثر بين الادارة الذاتية العمالية القائمة على الحرفة وبين طرائق تنظيم العمل التي تدمّر تلك الإدارة الذاتية وتدمج الشغيلة، دمجاً تبعياً، بنظام انتاج متسلط يدار مركزياً. ويتألف ما ندعوه بالحركة العمالية من قوتين اثنتين تؤثران في اتجاه مخالف: فلدينا الاشتراكية الثورية التي تسعى للاستيلاء على الحكم لتحرير العمال والشعوب المضطهدة من جهة، وهذا مايؤدي بها في أغلب الأحيان إلى إقامة نظام متسلّط، ولدينا من الجهة الأخرى، الحركة العمالية الخالصة التي تقوم على الدفاع عن حقوق العمال الذين يقدمون للإنتاج تأهيلهم وخبرتهم وعملهم. وهكذا يتعارض مع المنطق التاريخي منطق يمكن أن ندعوه ديمقراطياً، ما دام يقرن الدعوة إلى الحقوق، بالوعي بالمواطنية وبتمثيل المصالح.

تهدف حركة الدفاع عن حقوق الشغيلة إلى إنشاء ما دعاه الانكليز بالديمقراطية الصناعية، التي قام الفابيون بتوضيح مبادئها، فيما أعطى ت. هـ. مارشال صيغتها السوسيولوجية. لكن لا ينبغي أن نقيم تعارضاً بين فعل نقابي على الطريقة الانكليزية وفعل سياسي على الطريقة الفرنسية. ذلك أن التعارض الرئيس قائم بين فعل ديمقراطي وفعل ثوري، فالأول يقوم على الفكرة القائلة إن الشغيلة أصحاب حقوق ويعرّف العدالة الاجتماعية على أنها اعتراف بتلك الحقوق. إنه يشرك إذن فكرة الادارة الذاتية العمالية بفكرة الدفاع السياسي عن مصالح الأغلبية، أي العمال. أما البرنامج الثوري فيشرك بخلاف ذلك تعريفاً سلبياً- عبر الحرمان والاستعباد والاستغلال- للمصالح التي ينبغي الدفاع عنها، ويعطى الأولية لقلب

سلطة الدولة عن طريق القوى الشعبية وطليعتها المنظمة. وإذا لجأنا إلى صيغ لم تعد تستخدم اليوم بقدر ما كانت عليه في عهد السطوة العظمى للأحزاب الشيوعية، نقول إن النزعة الثورية تفصل فصلاً واضحاً بين الطبقة في ذاتها والطبقة من أجل ذاتها، وتماهي هذه الأخيرة بالحزب، في حين أن النزعة الديمقراطية ترفض، في هذه الحال كما في كافة الأحوال الأخرى، أن تفصل وضع الفعل وأن تختزل طبقة أو أمة أو أية فئة اجتماعية أخرى لتجعل منها الضحية النقية لسيطرة تستلبها أيضاً أكثر مما تستغلها.

ولا تحقق الديمقراطية الفوز حين يتغلب الفعل السياسي على الكفاح الاجتماعي، بل في الحالة المعاكسة، حين يجري تحديد فاعل الطبقة على نحو ايجابي ليقود الفعل السياسي ويسبغ الشرعية على فعله بمصطلحات حقوق أساسية وبناء مواطنية جديدة.

لقد شكل انشاء المناهج الكبرى للضمان الاجتماعي، والذي أحدث تحويلاً في المجتمع في أوروبا الغربية أكثر من أي قرار سياسي آخر خلال نصف القرن المنصرم، التعبير المركزي عن الديمقراطية الصناعية. وتَمثَّل الهدف الواجب بلوغه، سواء في بريطانيا أم السويد أم فرنسا، في بسط المبدأ الديمقراطي ليشمل مجال الاقتصاد، عن طريق منح النقابات نظام الشريك الاجتماعي للحكومة على قدم المساواة مع أرباب العمل، وإنشاء مواطنية اقتصادية. لقد ألحّ الانكليز، والسكاندينافيون بشكل خاص، منذ الاتفاقية السويدية في ساليو بادن عام ١٩٣٨ بين أرباب العمل والنقابات والتي كانت نقابة LO أشهرها من بعيد، والحاحهم كان شديداً على الديمقراطية الصناعية، في حين أن الضمان الاجتماعي الفرنسي، الذي أنشأه الجنرال ديغول مشاركة مع الاتحاد العام للعمل المتحد مع الحزب الشيوعي،

كان يرمي إلى إعادة ضم الطبقة العاملة إلى الأمة، وهي التي شاركت في المقاومة ضد المحتل، للاضرار باتحاد العمل المتهم بالتعاون مع المحتل. يبقى أن هذه الفروق أقل أهمية من تلك التي تؤدي إلى تعارض المؤسسات الديمقراطية مع أشكال الفعل التي لاترتكز على الدفاع عن حقوق الشغيلة وإنما على العزم على تحطيم قيود سكان تابعين. وتعرف كافة الثورات مرحلة أولية، يختلط الميّلان الاثنان فيها، غير أن القاعدة العامة تبين أن منطق الاستيلاء على السلطة هو الذي يتغلب على منطق تأكيد الحقوق، لأنه يعتمد استراتيجيات مجدية. وتجد الدينامية الثورية، في الأوضاع التي تتجلى التبعية فيها مطلقة، دعماً منذ الانطلاق في التفضيل الذي تمنحه لنظرية الطليعة، الذي يمثل تعبيرها اللينيني تعبيراً معتدلاً. ونظرية «**الكتائب الثورية**»[1] من النمط الغيفاري وتمنحها شكلاً راديكالياً أكثر، لأنها تقبل وتطالب بفصل كامل بين الجماهير المتقلّبة، وحرب عصابات متحركة، بلا جذور، مندفعة بكليتها نحو الاستيلاء على الحكم الذي يختلط عند تخومه بحركة انقلابية. أما جيش الشعب الثوري، على نمط الخمير الحمر أو «Sendero luminose **الدرب المضيء**»، فهو الشكل الأكثر راديكالية للقطيعة بين الفعل السياسي والفاعلين الاجتماعيين، المحظّر عليهم أي شكل من أشكال الادارة الذاتية والذين يتحوّلون بكيانهم إلى مجرد وسائل يستخدمها القادة السياسيون العسكريون.

أما ضعف الاشتراكية الديمقراطية فناجم عن أنها لاتقف بشكل واضح ضمن هذا التوجه أو ضمن ذاك، وانها توفّق بين أولية الفعل النقابي المعترف بها وبين الدور المركزي لتدخل الدولة أي لسيطرتها؛ ولقد بينت القطيعة بين الأممية الثانية والأممية الثالثة ذلك الغموض بكل جلاء، بل بينت أيضاً التناقضات الداخلية لفكرة الاشتراكية الديمقراطية نفسها.

---

(١) - Foco Revolucionario

غير أن تلك التناقضات هي العوَض عن منافع هامة، وقد جعل كلزن من نفسه مدافعاً عن «**دولة الأحزاب**»[1] وهو يؤكّد على أنه لاديمقراطية غير برلمانية. ولقد تماهى دور الأحزاب الرئيس، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى عهد قريب، مع الاعتراف بأن الصراعات الاجتماعية تدخل في مرتكزات الحياة السياسية. وأتاحت الأحزاب أيضاً للناخبين نوعاً من الرقابة على المُنْتَخَبِين، وإذا كانت سلطة زعماء الأحزاب تحد منها، فإنها تظل أكبر بكثير مما هي عليه في جمهورية الأعيان.

كان المدافعون عن فكرة الحق الاجتماعي، ونخصّ منهم جورج غورفيتش أبعد بكثير وهم يتكلمون على التعدّدية القانونية. وكانت صورة منهج قانوني متكامل ومتماسك، معلق بشكل هرمي من قمته، وفق «المعيار الأساسي» الذي يتكلم كلزن عليه أيضاً، غير قابلة للانفصال عن التماهي مع حق الدولة، التي يمكن أن تكون دولة قومية أو جمهورية أو متسلطة، لكنها ذات سيادة على الدوام ومصلحتها العليا تتجسد في الحفاظ على وحدة التراب الوطني والوحدة الاجتماعية. أما فكرة الحق الاجتماعي، ضمن معناها الأكثر عمومية، فتعود بخلاف ذلك نحو صورة متفجرة أكثر للحق كما للسياسة. حينذاك يتحول الاهتمام من المنهج نحو الفاعلين، ويخلي المفهوم المعياري للحق شيئاً من مواقعه أمام مفهوم واقعي. ولا تمنح تعددية مراكز السلطة والمبادرة القانونية، سلطة مباشرة لفاعلين اجتماعيين بل تمنحها للائتلافات ولزعمائها. وإذا كان تمثيل مصالح الأغلبية قد حثّ على إنشاء ائتلافات ونقابات وأحزاب بشكل خاص، فقد أدى أيضاً إلى إنشاء تعاونيات مشتركة، الخ، مما سمح «للجماهير» بدخول حياة سياسية كانت إلى

(١) - Parteienstaat

حينها حكراً على الأعيان أو الأمراء. فبدت الأحزاب والنقابات منذ ذلك الوقت عناصر لازمة للديمقراطية. وكلما كان المجتمع أكثر تعقيداً وكانت مجموعات المصالح أكثر عدداً، صار لزاماً أكثر أن تندمج مطالبهم على يد وكلاء يقومون بتأمين الصلة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. ويبدو شبه مستحيل أن يتصور المرء ديمقراطية بلا أحزاب، تتولى قيادتها أغلبيات ذات أفكار متغيرة على الدوام. وتظهر التجربة التي مرت بها بعض البلدان، مثل فرنسا، حيث أصاب النقابات ضعف كبير، مدى الصعوبة في تدبير متغيرات اقتصادية ودولية كبيرة، حين لا تملك الدولة امكانية التفاوض على عواقب تلك المتغيرات مع شركاء اجتماعيين متمكنين، يمثلون أصحاب المؤسسات مثلما يمثلون المأجورين.

لقد سمح تنظيم الأحزاب بتجاوز سياسة الأعيان، التي قدمت بريطانياالعظمى لزمن طويل شكلها الأكثر استقراراً، ذلك أن الروح الارستقراطية في هذه البلدان ظلت راسخة على نفس الدرجة من رفض الملكية المطلقة. ولكم تمنى مويزي اوستروغورسكي أن يوقف التحرك الذي قاد بريطانيا العظمى من الاصطفائية الليبرالية إلى إنشاء الحزب الليبرالي على يد لجنة برمنغهام **الانتخابية**(١) إلى مرحلته المركزية، وإنشاء الجمعيات الكبرى للدفاع عن حقوق الكاثوليك والاصطلاح الانتخابي أو إلغاء الوقائية «الرابطة القانونية لحظر الحبوب»(٢).

ولكن كيف استطاعت تحركات متمركزة حول موضوع واحد، أن تنظم انتقاء الحاكمين وبالتالي تلاحم مجموعات مصالح شتى؟ ومهما يكن من أمر فإن التفكر في الأحزاب لم يبلغ أقصى مداه إلا بعد أن تشكلت الأحزاب الاشتراكية التي

(١) - Causus

(٢) - Anti-Corn Law League

ادعت أنها تمثل طبقة الأغلبية، وتقلب نظاماً اجتماعياً، تعني نتائجه كافة مظاهر الحياة الاجتماعية، بالاستيلاء على سلطة الدولة.

وعلى هذا النحو رأينا، قبل عام ١٩١٤، وفيما كان كل من أوستروغورسكي ومايكلز وموسكا وباريتو يكتبون، نقدين متعارضين للأحزاب وهما يتجاوران.

النقد الأول من وحي ليبرالي وتوكفيلي، هو نقد اوستروغورسكي، ويحارب ما يمكن تسميته «قانون الأجور والاوليغارشية» على نحو ما يظهر في أعمال **اللجان الانتخابية** الانكليزية والاميركية، أما الثاني المتمثل بمايكلز بشكل خاص، علماً أنه هو كاتب تلك الصيغة الشهيرة، فيدين تمركز السلطة في يد الأحزاب- الدول. لقد جرت ممارسة أول هذين النقدين من بعد ضد الأحزاب- الحواجز. أما النقد الثاني، الذي منحه انشاء الأحزاب الشيوعية والفاشية والقومية والشعبية، أهمية دراماتيكية فسوف يمارس ضد ديكتارية البروليتاريا ونظرائها، وأحياناً في صالحها.

يأتي ضعف النقد الأول من أنه لم يعترف بالصفة التمثيلية الضرورية للزعماء السياسيين. وإنما المقصود ضمن هذا المعنى بشكل خاص، موقف ليبرالي. يقول اوستروغورسكي في كتابه (**الديمقراطية والأحزاب السياسية**):

«ليست الوظيفة السياسية للجماهير في ديمقراطية ما، أن تتولى حكمها، فالأرجح أن لاتكون قادرة على ذلك أبداً. . . إنما هي قليلة ستتولى إدارة الحكم بصورة دائمة، في ظل ديمقراطية كانت أم حكمٍ مطلق (أوتوقراطية.) وتتجلّى الميزة الطبيعية لكل سلطة في التمركز، وذلك مثل قانون الجاذبية في النظام الاجتماعي. إنما ينبغي إحباط عمل الأقلية الحاكمة. فليست وظيفة الجماهير، في ظل الديمقراطية، أن تحكم لكن أن تُرْهِبَ الحكومات». وينتهي إلى الاستنتاج أن قدرة

الضغط لدى مجموعات المصالح أكبر، كلما كانت أغراضها محدودة أكثر. وقد منح تدويل الاقتصاد هذا المفهوم قوة جديدة، نظراً لأن الوظيفة الرئيسة للدولة تتمثل في الدفاع عن بلدها أكثر فأكثر على ساحة الأسواق الدولية، وهذا ما يبعدها عن المطالب الاجتماعية التي ترمي إلى الرد عليها واحداً فواحداً.

وينتاب الديمقراطية الفساد وتضل طريقها، حين يجتاح المنهج السياسي المجتمع المدني والدولة، مثلما ينتابها حين تُدمّر على يد دولة تدعي أنها على علاقة مباشرة بالشعب، أو حين تتقدم على أنها التعبير المباشر عن المطالب الاجتماعية. إن الخطر الأول اليوم، في البلدان التي تعتبر ديمقراطية، إنما هو نفوذ الأحزاب، وهو الأكثر بروزاً، لكن القرن العشرين ظل تحت سيطرة الخطر الآخر: فالشيوعية والفاشية دافعتا كلتاهما عن تمثيل الشغيلة المباشر ضد الديمقراطية البرلمانية. وقد أدان لينين في مؤلفه «**الدولة والثورة**»، البرلمانية ضمن مواصلة انتقادات ماركس الموجهة إلى «الوهم السياسي» لليعقوبية الفرنسية. فهو يدعو إلى ديمقراطية مباشرة ويقترح هرماً من المجالس يمنح الشغيلة- والشغيلة وحدهم- رقابة كاملة على السلطة السياسية. فالحِرَفية(1) الموسولينية والفرانكوية أو السالازارية، عارضت كذلك بين ديمقراطية واقعية وشعبية، وبين السلطة التي كان أوغست كونت يدعوها ميتافيزيكية، وهي سلطة ممثلين اختيروا بالطريق البرلماني.

إلا أن تلك الأنظمة المعادية للبرلمانية لاتستحق على الأرجح أن تخضع لنقد نظري، ذلك أنها ظهرت في ممارساتها العملية أنها كانت تنظم الرقابة على المجموعات الاجتماعية عن طريق حزب- دولة، لا عن طريق حرية التعبير عن المطالب الشعبية. لكن تجدر الاشارة إلى أن الصلة المباشرة بين الدولة والفاعلين

(1) - الحرَفيّة: نظرية اقتصادية اجتماعية تقول بايجاد مؤسّسات حرفية نقابيّة تُخوِّل سلطات اقتصادية واجتماعية وسياسية. م.

الاجتماعيين أمر مستحيل، فتنشأ عن ذلك الضرورة بوجود منهج سياسي مستقل ذاتياً، والديمقراطية هي شكله المتطور والمتماسك. وعلى قدر ما ينبغي أن تستأثر المطالب الاجتماعية بالأولية على الضرورات الداخلية للحكومة أو على «ألاعيب» السياسة، ليس من حركة اجتماعية تتجاوز مجموعات المصالح الخصوصية، إلاّ لأنّ فئة اجتماعية خاصة تأخذ على عاتقها المسائل العامة للتنظيم الاجتماعي. وذلك على نحو يجعل غياب المؤسسات السياسية الحرة يحول دون تشكيل فاعلين اجتماعيين، ويسهّل الرقابة القمعية التي يمارسها جهاز الدولة على المطالب والتحركات الاجتماعية.

ويظهر الخطر المعاكس لخطر الدولة الحِرَفيّة أو الجائرة حين يجتاح المنهج السياسي مجال الدولة أو مجال المجتمع المدني. فالديمقراطيات البرلمانية الأوروبية آلت في الغالب إلى الوهن وإلى تفكك الدولة. وقد عرفت ايطاليا في بداية التسعينات، مثالاً صارخاً على ذلك أدى إلى حدوث غضبة عارمة في الرأي العام، الذي حرضه كفاح القضاة ضد تمويل الأحزاب غير المشروع، لاسيما عن طريق المشاريع العامة وضد الاثراء الشخصي لعديد من الزعماء. وليس اجتياح الأحزاب للمجتمع المدني أقل خطراً. أما اميركا اللاتينية فهي المكان الأمثل لذلك الاختزال الذي أحال الفعل الجماعي إلى موارد سياسية بسيطة تنتفع بها الأحزاب وزعماؤها. ولقد أشار ألبرت هيرشمان بحق إلى مخاطر تلك الأحزاب الجماهيرية الكبرى التي تحل محل الفاعل الاجتماعي، نقابياً كان أم غير نقابي، ولقد تولّيت بنفسي تحليل اندماج المنظمات الشعبية في جهاز حزب أو في جهاز الدولة، داخل تلك القارة. أما الحالة الكلاسيكية هنا فتتمثل في حزب PRI المكسيكي، وهو حزب الدولة منذ نصف قرن، والذي يقود نقابات العمال والفلاحين وكافة المنظمات المدنية قيادة مباشرة.

ليست طبيعة الأحزاب رهناً بها وحدها فقط أو بتقاليد الدولة، بل تنجم كذلك عن درجة تشكيل الطلبات الاجتماعية وتنظيمها. وعلى قدر ما تخرج البلدان، الأكثر تقدماً اقتصادياً، من المجتمع الصناعي، فإن معارضة البورجوازية والطبقة العاملة، والتي كانت مبدأ التنظيم الأكبر لحياتها السياسية، تفقد شيئاً من أهميتها. وتفقد الأحزاب وحدة وجهتها. حينذاك تجتاحها الشرذمة وصراعات النوازع التي تتحول أكثر فأكثر إلى موالين. وآخر حالة في هذا المجال تمثلت في الحزب الليبرالي الديمقراطي الياباني الذي آل إلى التشتت عام ١٩٩٣ على يد عصبة هاتا، من بعد حكاية طويلة من الصراع بين عصائب منظمة. كما تسيطر شرذمة الأحزاب على الديمقراطية الهندية كذلك، لكن الشرذمة تجد تفسيراً لها هنا في الابقاء على المراتب الاجتماعية، والطبقات المغلقة بشكل خاص، وبتعددية مناطق ذلك المجتمع الذي يظل شمولياً وقليل التوحيد في آن معاً. وفي فرنسا، دخل الحزب الاشتراكي في أزمة عميقة منذ أن تفجرت وحدة الحزب، وتحطمت بفعل صراعات النوازع التي سيطرت على مؤتمره في مدينة رين. ويمكن للديمقراطيات، في حال غياب الشدائد الدراماتيكية، خارجية كانت أم داخلية، أن تظل على قيد الحياة بعد أزمة تمثيل مثل تلك الأزمة، غير أنها تختزل لتغدو مجرد أسواق سياسية مفتوحة يؤمها المواطنون بوصفهم مستهلكين سياسيين ليس إلا. وذلك وضع ينظر إليه كثيرون بعين الرضى، غير أنه يجعل الديمقراطيات معطوبة لحرمانها من كل تلاحم فعال وخفض مستوى مساهمتها، في أغلب الأحيان، في الحياة السياسية بل حتى في الانتخابات.

تجميع السلطة:

حين لايحس حزب طليعي بخضوعه لارادة الفاعل الاجتماعي الذي يتصرف باسمه، وذلك إما بتأكيده على عجز فئة مستغَلّة ومستلبة، أو باستعانته بتعريف لااجتماعي للفاعل- بيولوجي مثلاً- ، تتلاشى الديمقراطية ويغدو الذين يتخذونها مرجعاً، الضحايا الأُوَل للسلطة الاستبدادية. لقد أمضينا زمناً طويلاً ونحن ننظر إلى تماهي الاستبداد مع النازية، ثم من بعد إلى انهياره مع الشيوعية، إلى حد بتنا معه نتردّد بشكل عام لدى استخدام هذا المفهوم. وهو يبدو في الحقيقة فائق الغموض للمضي قدماً في تحليل النازية أو تحليل ما ندعوه في منتهى الحذر بالستالينية. وترى الأكثرية من الأفضل تحليل هذا النظام المتسلط واللاديمقراطي أو ذاك، كما هو بذاته، من غير أن نتحمل أعباء المفاهيم التي هي مجرد ملامسات وتضع أقنعة على اختلافات هي في الغالب أكبر من التشابهات. ويتراءى لنا النظام النازي بشكل خاص على أنه الشر المطلق الذي تكشّف جوهره في إبادة اليهود وفئات أخرى اعتبرت أدنى مثل الغجر. أما هول الجرائم التي ارتكبت في أوشفيتز وفي معسكرات أخرى للابادة أو الترحيل، داخل كافة المجتمعات الواقعة تحت الاحتلال، فهو على درجة من الضخامة وهو استثنائي إلى حد نخشى معه أن نخفف من حدته إذا وضعناه ضمن زمرة عامة شاملة، حتى حين يقنعنا محلّلون ممتازون أن الأنظمة السوفييتية أو الروسية أو الصينية قد أوقعت على نحو متعمّد عدداً مساوياً من الضحايا أو أكبر. فنحن نلمح في الأنظمة الثورية الشيوعية، حركة اجتماعية عمالية، منحرفة ومدمّرة بكل تأكيد، لكن هذه الأنظمة ما كانت قابلة للفهم من غير الوجود الأصلي لتلك الحركة، بينما لانرى في أصل النازية سوى قومية عدوانية وعرقية وتقديساً لاعقلانياً للزعيم. والمثقفون الذين وقفوا بصورة

عامة معادين للفاشية، انجذبوا في أغلب الأحيان بالدعوة الشيوعية إلى مبادىء التاريخ والتقدم المادي والدولة الشعبية، على أنها قوى قادرةعلى تحرير الشعوب من مظاهر البؤس والجهل التي أدامها الطغيان والأوليغارشيةوالاستعمار، ولايعقل في واقع الأمر تصميم نمط سياسي عام للأنظمة الفاشية - التي وحدتها ضعيفة- أو الأنظمة الاسلامية السياسية أو الانظمة الاستبدادية الأخرى، من دون ايراد أي ذكر لطائفة الأنظمة الاستبدادية المعادية للثورات والتي سيتولى إقامتها كل من فرانكو وسالازار والعسكريين اليونان وبيتان وبينوشيت ونظرائه في الارجنتين والأورغواي والبرازيل. غير أن تنوع الأوضاع لايمنع بحال من الأحوال رسم الملامح المشتركة بين تلك الأنظمة كلها.

لاحظ ريمون آرون تماثل خمسة عناصر رئيسة في الأنظمة الاستبدادية:

١- احتكار النشاط السياسي ليقتصر على حزب واحد.

٢- تحرك ذلك الحزب بفعل ايديولوجية تغدو الحقيقة الرسمية للدولة.

٣- تمنح الدولة نفسها احتكار وسائل القوة والاقناع.

٤- معظم النشاطات الاقتصادية والمهنية مندمجة بالدولة وخاضعة للحقيقة الرسمية.

٥- الخطيئة الاقتصادية أو المهنية تغدو خطيئة ايديولوجية، وعليه فينبغي أن تعاقب بارهاب ايديولوجي وبوليسي في آن معاً. (الديمقراطية والاستبداد).

قدم اليساندرو بيزورنو تأويلاً تاريخياً أصيلاً لدعوة السلطات الاستبدادية إلى بحث شؤون الموت والحياة الآخرة. فقد انتهى، حسب رأيه، فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية في الغرب المسيحي إلى دفع السلطة الزمنية- القادرين-

لأن تسعى بادىء الأمر إلى تعريف الموت والحياة الآخرة وممارسة السلطة الروحية. لكنه بالمقابل، حثّ الضعفاء بعدئذ- الأمم والطبقات والحركات- على «اقتراح غايات بعيدة المدى، اقتراحاً جلياً وقوياً، للخروج من ضعفهم». وهذا التأويل يفترض تواصلاً كبيراً بين تشكيل الدولة في العصور الوسطى و«السياسة المطلقة». وإن ذلك لصحيح بالنسبة لحال الثورة الفرنسية، على نحو مابينه توكفيل، لكنه لايبدو كذلك بالنسبة للقوميات الاستبدادية المعاصرة التي تظهر بمظهر ردود فعل على الأزمة وتوجيه التهم للقيم والمعايير الجماعية بواقع التحديث ذي المنشأ الخارجي. وليست الطبقة العمالية بالمكان الذي نمت فيه أنظمة الطغيان الفاشية أو حتى الشيوعية؛ بل هي مجموعات تمثل نخبة السلطة تولت الكلام باسم أمة أو طبقة أو ديانة. وليس الحكم الاستبدادي سلطة الضعفاء. إنه يولد من غياب الفاعلين الاجتماعيين.

وتقودنا هذه التحاليل نحو تفسير عام أكثر. وإذا ما تجاوزنا الطابع التعسفي للحكم الاستبدادي أو السلطة غير الخاضعة للمراقبة بيد نخبة قيادية تقنو- بيروقراطية أو حَرْفية مذهبية، فإن السمة الرئيسة للدولة الاستبدادية أنها تنطق باسم مجتمع أو شعب أو طبقة بعدأن استعارت صوتها أو لغتها. إن الاستبداد يستحق اسمه لأنه ينشىء سلطة كليّة ينصهر داخلها كل من الدولة والمنهج السياسي والفاعلين الاجتماعيين فيفقدون جميعاً هويتهم وخصوصيتهم ويتحولّون إلى أدوات سيطرة مطلقة يمارسها جهاز الحكم، المتمركز على الدوام تقريباً حول زعيم مطلق، تُمارَس قدرته التعسفية على الحياة الاجتماعية بكامل جوانبها. وغالباً ما عُرِّفت الحداثة بالعلمنة والتغاير في المناهج التحتية الاجتماعية: الدين والسياسة والاقتصاد والعدالة والتربية والاسرة الخ. أما الصفة المميزة للنظام الاستبدادي

فتتجلى في تدمير العلمنة باسم ايديولوجية تنطبق على كافة نواحي الحياة العامة والخاصة، وفي استبدال التغاير في النشاطات الاجتماعية بنظام مراتبي موالٍ يجعل من الصلة الشخصية مع الأمير أو مع الحزب مقياس المكانة التي يحتلها في المراتبية الاجتماعية، أما الذين حاربوا الاستبداد فقد دافعوا بصورة عامة عن استقلال واحد من النشاطات التي ابتلعها النظام ثم تقنع بقناعها. فالبعض يدافع عن الحركة الاجتماعية أو القومية التي يتكلم الحكم الاستبدادي باسمها. والبعض الآخر يطمح إلى الحفاظ على استقلال الدين أو القانون أو الأسرة لابل الدولة.

وما دامت الديمقراطية مقتصرة على مكوناتها الجمهورية أو الليبرالية، ما كان بوسع الأنظمة الاستبدادية أن تظهر، وكانت الديمقراطية تناضل بشكل خاص ضد الأوليغارشيات أو الملكيات المطلقة من النظام القديم. فتدين فصل الدولةعن المجتمع وتنشد حكومة من الشعب، وبالشعب وللشعب، وتنشد حكومة شعبية. وظهر الانتقال من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الاجتماعية، بفضل الحكومة العمالية على نحو خاص، كأنه تقدم للفكرة الديمقراطية على درجة من الأهمية جعلت اليسار يتماهى بسرعة كبيرة وعلى نحو واسع، في أوروبا بشكل خاص لكن في امريكا اللاتينية أيضاً، مع النقابية ومع أهداف حماية الشغيلة والعدالة الاجتماعية. يبقى أيضاً أن الرجوع إلى القوى الاجتماعية الواجب تمثيلها، والفكرة نفسها التي ينبغي على الديمقراطية التمثيلية بموجبها أن تضع الفعل السياسي في خدمة الفاعلين الاجتماعيين المؤهلين للتمثيل، والذين يمكن القول إن وجودهم ووعيهم متقدمان على تمثيلهما السياسي، ذلك الرجوع وتلك الفكرة أوجدا الوضع الذي ظهر فيه الاستبداد كشكل مقلوب ومنحرف للديمقراطية الاجتماعية، بل للاشتراكية، على نحو ما تذكرنا بذلك كل من أصول موسوليني

النقابية، والاسم الذي حمله الحزب القومي الاشتراكي الألماني، واللغة البروليتارية للحزب الشيوعي السوفييتي؛ أو بمستوى أهميته متدنية، وجود زعماء سياسيين ونقابيين من اليسار أو من أقصى اليسار داخل نظام حكومة فيشي في فرنسا. ولا يقتصر الاستبداد على الاستيلاء على الحكم بواسطة فريق متسلط يستخدم العنف؛ فهو لا يحقق النصر إلا بقلب حركة اجتماعية أو ثقافية أو قومية، بالحركة المضادة التي يحملها على الدوام في ذاته. وفيما تقوم الحركة الاجتماعية بتنسيق الوعي بنزاع اجتماعي مع اعتناق قيم ثقافية تعتبر رئيسة المجتمع المقصود، تحول الحركة المضادة الخصم الاجتماعي إلى عدوّ خارجي وتتماهى هي نفسها مع قيم ثقافية ترسي أساساً لطائفة، أي لجماعة تتوافق مع قيمها توافقاً كلياً. وتستبعد خصومها على أنهم أعداء المجتمع وتسعى لانشاء مجتمع متجانس. ويمكن للحركة المضادة أن تظهر في لبوس شيعة، غير أن الأكثر أهمية هي تلك التي تصير دولة أو دولة مضادة. إن الدولة الاستبدادية دولة- شيعة، تتمثل مهمتها الأساسية في محاربة الأعداء الخارجيين والداخليين وتأمين أكبر إجماع حماسي ممكن. إن النظام المتسلط يمكن أن يكتفي بسحق المجتمع وإسكاته، أما الدولة الاستبدادية فعليها، بخلاف ذلك، أن تجعله يتكلم فتحركه وتثير حماسه، إنها تتماهى معه لتفرض عليه أن يتماهى معها. وليس من وجود للدولة الاستبدادية أو المجتمع الاستبدادي بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك أن الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني تختلط داخل النظام الاستبدادي مع حزب أو مع جهاز حكم كلي القوة. مثل ذلك الانصهار قائم أيضاً في أنظمة أخرى مثل الأنظمة القومية الشعبية في امريكا اللاتينية، لكنه انصهار جزئي، ومن شأن ذلك أن يشكل دافعاً ومانعاً في آن معاً حيال اطلاق صفة الاستبداد أو حتى الفاشية على نظام بيرون في الارجنتين أو نظام فيلاسكو في البيرو. وبالمقابل فإن النظام المتسلط، حين لا يقوم بتحريك المجتمع،

وحين يكون فعله السياسي والاجتماعي قمعياً أكثر مما هو ايديولوجي، وتلك ما كانت عليه حال ديكتاتورية بينو شيت في التشيلي، يغدو الكلام على نظام استبدادي خاطئاً.

ولاتقتصر الأنظمة الاستبدادية على الصورة التي تعطيها عن نفسها، أو عن التواصل الكامل مع الزعيم والحزب والشعب؛ وإذا كان الاجتماع المعلن هاماً، فإن التشهير الدائم بالعدو، والرقابة والقمع، وتحويل الخصم الداخلي إلى خائن وعميل مأجور للاعداء في الخارج، لاتقل عنه أهمية. أما لجان الثورة والشرطة السياسية وكتائب الصدام ومناضلو الحزب، فهم جميعاً في حالة تعبئة وعلى نحو دائم يخوضون حرباً لانهاية لها ضد خصم يخترق الضمائر على قدر ما يتلاعب بالمصالح. وتعيش الحرب في قلب الأنظمة الاستبدادية التي لاتعرف الطمأنينة التي عاشتها أنظمة الطغيان القديمة أبداً. ذلك أن أركان الأنظمة الاستبدادية هم ورثة الحركات الاجتماعية ومؤسّسو نظام في آن معاً، ولايكف هؤلاء أبداً عن التهام الفاعلين الاجتماعيين الذين يزعمون أنهم خلف لهم، ويسعون في الوقت نفسه إلي إلغاء وجودهم عن أرض الواقع.

ويبتعد هذا التحليل كل البعد عن تحليل التروتسكيين الذين أدانوا البيروقراطية، وهي الطبقة القيادية الجديدة في الاتحاد السوفييتي، التي صادرت الكفاح من أجل إدارة الانتاج إدارة جماعية. ونرى بخلاف ذلك أن صورة المجتمع الواضح حيال نفسه، والتي تتوافق فيها الواقعية الاجتماعية والارادة السياسية توافقاً كاملاً، هي الايديولوجية التي تتلاءم مع تشكيل الحكم الاستبدادي أحسن تلاؤم، لأنها تقدّم مبرراً لتجسيد النزاعات الاجتماعية. والعكس صحيح إذ لاديمقراطية بدون إدارة سياسية للنزاعات الاجتماعية التي لايمكن تجاوزها. ولم يبين كلود لوفور، وبكل شدة، ضعف التحاليل التروتسكية فقط بل أشار بشكل

خاص إلى تواطئها مع الروح الاستبدادية. ان التحليل النقدي للأنظمة الاستبدادية يقود بالضرورة إلى الاعتراف بالاستقلال الذاتي النسبي للدولة والمنهج السياسي والفاعلين الاجتماعيين.

عرف القرن العشرون ثلاثة أنماط تاريخية كبرى من الأنظمة الاستبدادية. فهنالك الأنظمة الاستبدادية القومية أولا، وهي التي تعارض بالجوهر القومي أو العرقي (الاثني) جماعية السوق والرأسمالية والفن بل والعلم، وكلها لاجذور لها، أو تعارض به امبراطورية متعددة القوميات. لقد ولدت هذه القومية المضادة للحداثة، و التي حلت بشكل واسع محل مفهوم القومية العقلاني والمشجع على الحداثة على نحو ما فرضته الثورة الفرنسية، في أواخر القرن التاسع عشر. فالانظمة الفاشية أياً كانت خصوصياتها، تنتسب إلى ذلك الموضوع العام، فاجتذب نموذجها القوميات المتسلطة والحِرَفية والتقليدية، في أوروبا المتوسطية أو الشرقية الوسطى. أما تناثر الاتحاد السوفييتي وتفكّك يوغوسلافيا فقد أثارا بروز استبداديات قومية، أعطت سياسة التنقية العرقية للرئيس ميلوزفيتش، وهو زعيم شيوعي ارتد إلى القومية الكاملة، المثال الأكثر تطرفاً عليها، في التسعينات من القرن العشرين.

أما النموذج الثاني من الاستبداد فينبغي تقريبه من الأول لأنه يرتكز بدوره على كائن تاريخي، لكن لم تعد أمة هي المقصودة بل هو دين. ومن شأن ذلك أن يقود نحو رقابة مطلقة أكثر للدولة- الشيعة على المجتمع بأكمله. فالثورة الايرانية عام ١٩٧٩، كانت في أساسها حركة تحرير اجتماعي وديمقراطي، ثم تحولت بسرعة قصوى- بل على نحو متسارع مع بداية الحرب مع العراق- إلى نظام استبداد تيوقراطي، مؤطِّراً الشعب داخل شبكة كثيفة من عملاء الرقابة والتعبئة والقمع اسمهم حرس الثورة. ولقد أكّد جيل كيبل بحق على التوازي بين الحركات الدينية

المتسلطة التي نمت في العالم، مسيحية كانت أم يهودية أم اسلامية، ثم هندوسية في فترة لاحقة. أما وأنه من غير المقبول اجراء مماثلة بين الدين، أياً كان، وبين حركات مماثلة، فصار من الأفضل تعريفها كأنظمة سياسية استبدادية بدلاً من حركات دينية.

ليس النمط الثالث من الاستبداد ذاتياً مثل النمطين السابقين. فهو لاينطق باسم عرق أو أمة أو مُعْتَقَد. إنه بخلاف ذلك، موضوعي ويظهر بمظهر عامل من عوامل التقدم والعقل والحداثة. فالانظمة الشيوعية استبدادية مجدِّدة، وهي تهدف لأن تكون مولّدة للتاريخ. وهي ليست بشكل جديد للطغيان المستنير، لأنها تتطلب تعبئة اجتماعية وخطاباً ايديولوجياً موجَّهَيْن ضد عدو طبقي، يتماهى في عدد من البلدان المجاورة، مع سيطرة امبريالية واستعمارية، تحاربها الشيوعية بالتحالف مع قوى قومية.

وتستطيع تلك الأنظمة الاستبدادية، أياً كان نمطها، أن تحقق نتائج اقتصادية أو ثقافية ايجابية لزمن طويل إلى حد ما. فالنازية نهضت بالاقتصاد الالماني الذي تأثر بشدة من أزمة ١٩٢٩، أما الاقتصاد السوفييتي فقد حقق بعد الحرب العالمية الثانية نجاحات تمثلت في إرسال رجل سوفييتي أولَ إنسان إلى الفضاء. وعرفت كوريا الشمالية نمواً صناعياً كبيراً، ورفعت كوبا المستوى التعليمي للسكان وحسنت الشروط الصحية رغم ارتحال عدد كبير من الاطباء عنها. غير أننا نستطيع منذ الآن تقديم الفكرة التي سندافع عنها في الفصل الأول، الا وهي أن النمو والديمقراطية لاينفصلان على المدى الطويل، وأن الاستبداد عائق لايمكن تجاوزه على الطريق إلى تطوير داخلي المنشأ، ذلك أنه يمنع تشكيل الفاعلين الاقتصاديين والثقافيين المستقلين أي الذين من شأنهم تحقيق التجديد. وإذا لم تغرق الأنظمة الاستبدادية في لجة الحروب التي تسببت في إثارتها، فهي مختنقة برفضها أن تعترف بالوجود المستقل ذاتياً للمجتمع المدني والمجتمع السياسي.

تلك هي السمات العامة للأنظمة الاستبدادية: وأكثرها أهمية أن الدولة فيها تفترس المجتمع وتتكلم باسمه. ويبتعد هذا التعريف عن ذاك الذي يماهي الاستبداد بالعسكرية. ولا يسعنا أن نصف الاتحاد السوفييتي بالعسكرية ذلك أن الحكم العسكري فيه كان ملحقاً على نحو دائم بالحكم السياسي. وبالمقابل فإن الامبريالية اليابانية التي فرضت احتلالاً يتصف بالبطش على كوريا والصين، كانت عسكرية أكثر منها استبدادية، مع أنه لاينبغي، بدافع مبالغة معاكسة، أن نفصل تماماً بين النمطين. أما الديكتاتوريون العسكريون الذين استولوا على الحكم في البرازيل عام ١٩٦٤ وفي الأرجنتين عام ١٩٦٦ ثم عام ١٩٧٦، وفي كل من التشيلي والأورغواي عام ١٩٧٣، لم يكونوا ممثلي نظم استبدادية بل متسلطة. ونرى، مقابل ذلك، أن الديكتاتورية العسكرية في الباراغواي بزعامة الجنرال ستروسنر كانت ذات مظاهر استبدادية أكثر، نظراً لأن الشعب كان في حالة تعبئة وخاضعاً لرقابة شديدة عن طريق وسيط هو حزب كولورادو.

إن الاطروحة الشهيرة التي تقدمت بها هانا آرينت أكثر تطرفاً من تلك التي أعرضها. ذلك أنها، وهي تستعيد أفكار لوبون وفرويد حول بسيكولوجية الجماهير، تعرّف النظام الاستبدادي على أنه انحلال الطبقات وانتصار الجماهير. «إن سقوط الأسوار التي تشكل حماية للطبقات، تحول الأغلبيات التي كانت وسنانة، في ظل كافة الأحزاب، إلى كتلة واحدة، عظيمة وبلا شك، من الأفراد الهائجين». وتصوغ هذه الأطروحة على نحو أكثر اقناعاً، إظهارها أن الأنظمة الاستبدادية ترمي عن طريق الارهاب، إلى انجاز قانون من قوانين الطبيعة أو التاريخ، فينتهي ذلك إلى الغاء الفاعلين وذاتيتهم. «إن الشرعية الاستبدادية، في تحديها للشرعية وفي ادعائها إقامة السلطة المباشرة للعدالة على الأرض، تنجز قانون التاريخ والطبيعة من غير أن تحوله إلى معايير الخير أو الشر لأجل السلوك الفردي».

غير أن من الخطورة، على ما يبدو لي، إقامة فصل تام على ذلك النحو بين المشاعر أو الطلبات الشعبية، وبين ايديولوجية نظام هو في حالة قطيعة كاملة مع مجتمع مهدم البنيان ومقموع وموضع تلاعب. إن الايديولوجية العرقية للنازية هي «مقلوب» القومية الألمانية- حسب مصطلح ميشيل فيفيوركا- المستثارة والجريحة بفعل هزيمة ١٩١٨، وعلى نفس النمط الذي اعتمده النظام الاستبدادي لفيدل كاسترو باستناده إلى القومية المعادية للامبريالية المستلهمة من مارتي، حولّت الأنظمة الشيوعية إرادة التحرير الاجتماعي والقومي إلى جهاز سيطرة استبدادية. وليست الجماهير المسحوقة والمقتلعة من جذورها، جماهير المشاريع الكبرى والمدن الكبرى هي التي شكلت كتلة حركة النازية، بل هي بخلاف ذلك، فئات تقليدية وقومية، ما إن شعرت بأنها مهددة بالأزمة الاقتصادية والسياسية، حتى حولت قومية دفاعية إلى مساهمة تابعة لحركة شعبية وقومية وعرقية، يتولى قيادتها في حقيقة الأمر عدد من المنحطّين الذين لايعتبرون أنفسهم ممثلين لفئة بعينها، والذين تحول حقدهم على اليهود إلى عزيمة على اثبات وجودهم كمدافعين عن صفاء عرقهم. ولقد تماهى النظام النازي، أكثر من النظام الشيوعي مع الحرب والعنف المكشوف. وكان أيضاً أقل منه تكاملاً، فترك للحزب والبيروقراطية والصناعة والجيش قدراً كبيراً من الاستقلال الذاتي النسبي، على نحو ما لاحظه فرانز نيومان ثم بينه كارل براخر. أما الانقلاب الذي حولّ الفاعلين الاجتماعيين إلى كتلة تتلاعب بها ايديولوجيات سياسية وسيلتها الارهاب، فيجد تفسيراً له، مثلما أشار لاسكي، في واقع أن ألمانيا كانت قوة صناعية لم تعرف الثورة الفرنسية، ولا عرفت حركة التوحيد الوطني النابعة من الأسفل والتي كانت قوية جداً في بريطانيا وفرنسا، وفي ذلك الابقاء على النخبة التقليدية المعادية للحداثة واعطاء قوة كبرى للنزعة العسكرية. لكن من المستحيل أن نفصل، حتى في الحالة الألمانية، والأحرى

أن نقول في حالة الأنظمة الشيوعية والاسلامية، بين الأنظمة الاستبدادية والحركات الاجتماعية، التي استخدمتها ودمرتها في آن معاً، وأيضاً بين الأسباب التي حالت دون تشكيل فاعلين اجتماعيين مستقلين ذاتياً.

وهنالك، في داخل النمط الاستبدادي، فروق كبيرة تفصل ما بين الفئتين من الأنظمة التي قمت بتمييزها: الأنظمة الاستبدادية **الموضوعية والذاتية**. فقد جاءت مؤخراً تجربة البلدان ما بعد الشيوعية لتبرهن على أن الأنظمة الاستبدادية، القديمة في واقع الأمر، وبحال متقدمة من الانتقال إلى حكم متسلط ليس إلا، قد اخترقت شخصية الفاعلين اختراقاً ضئيلاً. وقد برهن على ذلك ضعف الحركات الايديولوجية الشيوعية الجديدة، حتى في روسيا، بقدر الاختفاء السريع لمرجعيات الأنظمة القديمة في بلدان أوربا الوسطى أو استبدال القومية بالشيوعية في صربيا أو في كرواتيا. إن الاستبدال الهيّن لايديولوجية تابعة للدولة وسط افتتان متطرف بقيم اقتصادية محضة ليجتذب الانتباه في بولونيا أو في هنغاريا (حيث نشأ قطاع خاص كبير) كما في روسيا (حيث ازدهرت المضاربة والسوق السوداء والمافيا أكثر من المقاولين الحقيقيين مما أثار ردة فعل شعبية). أما أنظمة الاستبداد الذاتية فإنها بخلاف ذلك، تخترق الشخصيات بصلابة أكبر، مما يجعل حالات الانبجاس بعد فترة طويلة أمراً ممكناً. لقد أوصل النظامان النازي والياباني إلى احتلال اميركي– وإلى احتلال سوفييتي انكليزي فرنسي في المانيا– باشر تحويلاً عميقاً للمجتمع، مما أظهر أن تجديد البناء بشكل عميق للمجتمع والثقافة قد بدا ضرورياً في نظر المحتلّ، الذي تولاه القلق من انبعاث ممكنٍ للاستبداد.

وإذا كان قد بدا لي من الضرورة بمكان، أن أُقدّم تعريفاً للاستبداد، في هذا الكتاب على الديمقراطية، فذلك لأنها عُرِّفت قبل كل شيء، في بحر النصف

الأخير من القرن بمقاومتها للاستبداد. فمنح ذلك أهمية رئيسة للفكر «الانكليزي»، أي فكر برلين وفكر بوبر بشكل خاص، بشأن الحرية السلبية، وأيضاً فسر تأثير سرتوري وداهل في الولايات المتحدة كما في أوروبا. فمن عساه يهتم اليوم بالاشارة إلى تعارض الديمقراطية مع الارستقراطية، داخل الأنظمة الجمهورية ثم إلى تعارض هذه الأخيرة مع الملكيات والأنظمة الاستبدادية، مثلما فعل مونتسكيو بعمق في أواسط القرن الثامن عشر؟ وبالمقابل فإن تاريخ نصف القرن الطويل الممتد من الأزمة الاقتصادية الكبرى عام ١٩٢٩ وحتى انتفاضة سوليدارنُسْك (نقابة التضامن) في بولونيا ثم بيريسترويكا غورباتشوف، قد ساده صراع الديمقراطيات الغربية ضد انظمة الاستبداد الفاشية ثم الشيوعية. وينبغي أن يقف هذا الحكم متعارضاً بشكل واضح مع ذلك الذي يشدّد على سقوط الامبراطوريات الاستعمارية وعلى حركات التحرير الوطني أثناء تلك المرحلة. وليس من قبيل الانتقاص، بشكل مبالغ فيه، من أهمية السقوط الذي أصاب الامبراطوريات الاستعمارية، اعتبار الظاهرة الاستبدادية التي امتدت على قسم من بلدان العالم الثالث المحررة، والصين الشاسعة قبلها جميعاً، على أنها أكثر أهمية. فيقودنا ذلك إلى الاعتراف بتفوق ظاهرة سياسية صرفة على التغييرات الاجتماعية أثناء تلك المرحلة. وأما الليبراليون الذين أكدوا هذه الأولية على الدوام، سواء المفكرون الانكليز السابق ذكرهم أم ريمون آرون في فرنسا، فقد حققوا انتصاراً فكرياً على الماركسيين من كافة المشارب، الذين كانوا يجهدون لتطبيق فكرة ماركس، الصحيحة جزئياً في زمنه لكنها خاطئة في زمننا، وهي القائلة إن السياسي يُحَدَّد بعلاقات اجتماعية اقتصادية موضوعية. ولقد منح الفكر السياسي، بفضل هانا آرينت بشكل خاص، مكانة رئيسة لفكرة الديمقراطية- لالفكرة الثورة- لأن

الديمقراطية كانت الخصم الواقعي للاستبداد، بينما لم يكن الكلام مع تروتسكي على الثورة المغدورة كافياً للابتعاد عن النموذج السياسي الذي أدى إلى الاستبداد.

الدولة الحامية

هل يمكن للنقد الديمقراطي للاستبداد أن يتوسع ليطال أشكالاً لدولة لايتّهمها أحد بأنها استبدادية؟ وهل يسعنا القول إن السياسة الاشتراكية الديمقراطية وتطوّر الدولة الحامية أديا إلى سيطرة الدولة على الحياة العامة والخاصة، والتي انتهت، من غير أن تكون من طبيعة طغيان استبدادي، إلى ما أسماه يورغن هابرماس استعمار العالم المعاش؟ لقد طوّر ميشيل فوكو وكافة الذين تأثروا بتعاليمه، هذا الموضوع بكثير من القوة: إن فئات التدخل التابعة للدولة تحل أكثر فأكثر محل التجربة المعاشة. فنحن نصير ما تصنع الدولة منا باجراءاتها من مساعدة أو مراقبة. وذلك واضح للعيان في مجالات التربية والصحة والعون الاجتماعي. فلم تعد هويتنا مجرد استدلال ديموغرافي: الجنس، السن، مكان الولادة وتاريخها، المهنة. إنها تُبنى بواسطة فئات إدارية أضحت تخمينات للسلوك. فالتسلسل التعليمي ونمط التمويل السكني، بل ربما خدمات المشافي التي نتلقى فيها العلاج، تغدو مؤشرات تدل على المستوى الاجتماعي. وتضاعفت الأضابير في مرحلة متأخرة، من أجل أن تسمح في الغالب باجراء أبحاث علمية، وأما المسائل التي طرحت على ذلك الأساس فكانت على درجة من الخطورة تطلبت تشكيل لجان للدفاع عن سرية المعلومات الشخصية. فهل يشكّل اللاتفرّد هذا، وهو الذي يصلح للمسعى العلمي كما يصلح للتنظيم الاداري، تهديداً حيال الديمقراطية؟ وهل الهوية الشخصية والتجربة المعاشة مهددتان بالتصانيف المقترنة بتدخل الدوائر التابعة للدولة أو الاقتصادية أو العلمية؟

يرتكز القلق على التعارض بين الفعل الستراتيجي والفعل الترابطي أي بين العقلنة والاستقلال الشخصي، وفق مصطلحات تقليدية أكثر. أما إذا رفضنا ايديولوجية تعارض الثقافة بتطرف، وتُدين مبدأ العقلنة نفسه، فأين علينا أن نرسم الحدود بين التنظيم العقلاني للمجتمع وبين الاستقلال الذاتي للتجربة المعاشة؟ فهل يشكل التعليم الالزامي والارغام على أخذ اللقاحات مساً بالحرية الفردية؟ من السهولة بمكان أن نردّ بقولنا إن الواجب هنا يتمثل في استخدام قانون ووسيلة لتجاوز عوائق المساواة في الفرص، الناشئة عن الفقر أو الجهل أو الأفكار المسبقة. تلك الالتزامات إذن أشكال ملموسة للمواطنية وهي تقابل برضى يفوق بكثير واجب دفع الضرائب أو أداء الخدمة العسكرية، لاسيما في زمن الحرب. ويرمي قسم كبير من السياسات الاجتماعية إلى انقاص اللامساواة، بل حتى إلى نوع من إعادة توزيع المداخيل، الذي بلغ مستوى رفيعاً في أوروبا الغربية، ولايزال مستمراً في الارتفاع. فالعائدات غير المباشرة في فرنسا، على سبيل المثال، ارتفعت في بضع سنين من الربع إلى ثلث عائدات الأسر، ومن شأن هذه النسبة أن تكون أعلى أيضاً إذا ما أحصينا الاعانات العامة للتعليم احصاء كاملاً. اذن ليس فعل الدولة الحامية بحدّ ذاته، هو الذي يمكن أن يثير القلق، إنما هي حالة التبعية التي يجد متلقّو المعونة أنفسهم فيها من جهة، وعدم فاعلية اجراءات التوزيع من جهة أخرى.

المرتبة الثانية من الانتقادات هي الأقل قوة. فمن الحق القول إن مجانية التعليم ذات نتائج غير متساوية، نظراً لأن أبناء الأوساط الميسورة أكثر، هم الذين يقومون بدراسات لفترة أطول، وإن تلاميذ المدارس الكبرى، في فرنسا مثلا، يتلقون مرتباً بصفتهم موظفي المستقبل، في حين أنهم ينتمون في غالبيتهم إلى أسر ميسورة. صحيح أيضاً أن نفقات الصحة ليست ذات أثر كبير على إعادة التوزيع

رغم وضع برامج ضخمة للضمان الاجتماعي، ذلك أن الفئات الاجتماعيةالعليا تستخدم موارد النظام على نحو أفضل وتستشير الاختصاصيين بتواتر أكبر. وهذا النقد صحيح غير أنه محدود إذ يمكن الردّ بسهولة أن تمويلاً ليبرالياً أكثر، لنفقات الصحة والتربية، سيؤدي أيضاً إلى نتائج متفاوتة أكثر، على نحو ما يظهره برنامج الصحة الاميركي حيث يظل عشرات الملايين من الناس غير مشمولين بنظام تأمينات صحية ملائم.

وبالمقابل فإن الخطر من وضع المنتفعين بالمعونة في حالة تبعية هو خطر واقعي، حتى إذا كان لاينبغي القبول بالخطاب الليبرالي المفرط حول مبادرة الأفراد الضرورية، وهو خطاب لايقيم من وزن لآثار الفقر والبطالة والمرض المدمرة على الشخصية. وهذا مايقودنا إلى المشكلة الحقيقية: أليس من شأن المعونة التي تقدمها الدولة إلى الفئات المحرومة، والتي هي في أغلب الأحيان ذات القدرة الأضعف على الفعل الفردي والجماعي، أن تؤدي مفارقة إلى اضعاف الديمقراطية التي ترتكز على تدخل المواطنين الفعال في الحياة الجماعية؟ لقد توصلت التصورات السوسيولوجية للقانون، مثل تصورات دوغي، بوضعها مصلحة المجتمع، أي التضامن في المصاف الأول، إلى منح الدولة سلطة أكثر فأكثر اتساعاً، في حين أنها كانت ترمي إلى عكس ذلك، على نحو ما بينت ايفلين بيزيه. ومن شأن ذلك أن يعطي تأويلاً خاصاً للقانون الاجتماعي بالمعنى الوصفي للمصطلح، ويسعنا في واقع الأمر أن نتصوره كوسيلة حماية للفرد والمجتمع الخاضعين لعلاقات الحكم. لكن في وسعنا بخلاف ذلك أن نتصوره كأداة تلاحم اجتماعي وقومي.

وعاد هذا الابهام في السياسات الاجتماعية ليظهر على المستوى السياسي حيث أمكن تصورّ الاشتراكية الديمقراطية على أنها تدخل من الدولة في العلاقات

الاقتصادية وعلى أنها أيضاً الحاق للسلطة السياسية بفاعل اجتماعي منظّم، هو الحركة العمالية، ويسع الدولة الحامية أن تنتمي إلى كل واحدة من الفئات الثلاث الكبرى من المعايير القانونية التي نستطيع تمييزها، فإما إلى القانون التكاملي الذي يرمي إلى تأمين النظام بالمعنى الأكثر عمومية للمصطلح، وإما إلى القانون التعاقدي الذي ينظم العلاقات بين المصالح المختلفة أو المتعارضة للفاعلين الذين عليهم رغم ذلك أن يساهموا في المجموعة الاجتماعية نفسها، أو أخيراً إلى القانون الحامي الذي يدافع عن الأفراد أو الأقليات أو حتى مجموعات الأغلبية في وجه سلطة الدولة نفسها أو كافة أشكال السيطرة الاجتماعية. أما موقع المبادرة القانونية فهو الذي يمنح أهمية كبرى إلى حد ما، لكل واحد من تلك التوجّهات: إذا كانت الدولة، فالقانون هو التكاملي بشكل خاص. وإذا كانت مجموعات المصالح المنظمة، فهو بالأحرى التعاقدي. وإذا كانت من حركات الرأي، منظمة أم غير منظمة، فيمكن أن يكون أكثر حرصاً على حماية الحقوق الفردية. وبوسعنا أيضاً أن نقول إن إرادة التكامل تكون محمولة بسهولة أكبر على إجراءات خاصة فئوية، بينما تنطبق المشيئة التعاقدية على نزاعات أكثر عمومية، وإن دور الحق الحامي يتجلى حين تصبح مبادىء عمومية ملتزمة.

إن الإجابة الفضلى على السؤال المطروح حول معنى التدخلات الاجتماعية للدولة، هي إذن ضرورة لتثبيت الحقوق والسعي وراء حلول اجمالية لاجراءات فئوية . فالعلاج «الاجتماعي» للبطالة ذو نتائج سلبية إلى حد كبير لأن دورات التأهيل من غير منظورات وظيفية حقيقية والمعونات المالية، من شأنها جميعاً أن تزيد في تهميش الذين ينتفعون بها زيادة خطيرة. ونرى بالمقابل أن الجدل الديمقراطي وحده يسمح بأن نتصورّ فعلاً جماعياً ضد البطالة، سواء كان بزيادة

النمو أم بتقاسم العمل أم بتحويل آخر للاستخدام والمكافأة. وليست السيطرة المتطرفة للعقلنة هي التي تعرقل إعداد مثل تلك السياسات الاجمالية أو تطبيقها بل هو الضعف في الفكر والفعل السياسيين. وليس ما نسمّيه استعمار الحياة الخاصة سوى النتيجة لعجزنا عن إعطاء تعبير عن المشاكل الاجتماعية وعن ايجاد حلول سياسية لها. وتظل الدولة الحامية بكافة أشكال ضعفها هي الأفضل ضمن هذه الظروف، من حكم السوق الذي يستبعد بلا رحمة قسماً متعاظماً من السكان.

ليس للديمقراطية من وجود إلا حين يحصل اعتراف بالمشاكل الاجتماعية على أنها التعبير عن علاقات اجتماعية يمكن تحويلها بتدخّل إرادي تقوم به حكومات منتخبة انتخاباً حراً. والحال أن كثيراً من المسائل والأوضاع المعاشة لم يعد يُعْترف بها على أنها نتيجة لتوزيع للموارد بعينه، بل بشكل ملموس أكثر، لسياسة بعينها، فإذا ما قارنّا العالم المعاش بالعقلنة زدنا الضعف في حقل السياسة زيادة أكبر، وألغينا أيضاً الغاء تاماً أكثر، كل مرجعية لعلاقات اجتماعية ولإمكانية إقامة سياسة أخرى. وغالباً ما ينظرون إلى البطالة، في البلدان الأكثر تأثراً بها على أنها شكل من أشكال القدر، وكأنها نتيجة أحوال اقتصادية دولية، ليس للبلد المقصود ولا لمواطنيه بشكل خاص، أي تأثير عليها. ويقولون إن على الينّ والدولار أن يرتفعا أو أن يدبّ النشاط في السوق الالمانية أو الفرنسية من أجل أن يطرأ تعديل على النشاط الاقتصادي وبالتالي على التوظيف في اسبانيا أو في ايطاليا. ويضعنا ضم تحليل ظرفي صرف إلى وصف نفسي لنتائج البطالة ضمن مناخ غير ديمقراطي، نظراً لاستبعاد كل امكانية للتأثير، ولأن الرأي العام لايوضع في أي وقت كان أمام خيارات، ويتجلى ضعف الديمقراطية في البلدان الغربية في الغاء تسييس المشاكل الاجتماعية، والذي يجد تفسيراً له قبل كل شيء في ضعف الفكر السياسي وفي تعلق الأحزاب بتحليلات وحلول ما عادت تتوافق مع الأوضاع الراهنة.

قد يكون من الخطورة بمكان وضع حد للتطور الطويل الذي جعلنا ننتقل من فكرة الحق الطبيعي إلى فكرة الحقوق الاجتماعية، أو بالأحرى الذي دعّم الحق الطبيعي بالدفاع عنه ضمن أوضاع اجتماعية ملموسة، وليس على مستوى المبادىء العامة فقط. وتوطدت فكرة الحرية حين حصلت على الاعتراف، لابالحقوق المدنية فقط وإنما بعقود العمل الجماعية أيضاً، بينما كان المأجور المنفرد فيما مضى خاضعاً لقدرة ربّ العمل الكليّة. وإذا كان علينا اليوم الالتزام بالدفاع عن الحقوق الأساسية، فينبغي أن يكون ذلك في مجال الصناعات الثقافية، أي مجال الصحة والتربية بشكل خاص، لكن في الحياة المدنية أيضاً وفي السلوك الأخلاقي الشخصي بمجاله الفسيح. فليس بكاف، في كافة الأحوال أن نجابه بالحقوق العامة قواعد إدارية ترمي إلى تطبيع الأقليات وتحقيق أمن الأغلبية، إنما ينبغي، وبشكل خاص، تنمية القدرة على التعبير والاقتراح لدى الذين ينبغي الاعتراف بهم كفاعلين، لاكضحايا فقط. أما ذلك التوسيع لحقل السياسة فلن يكون الحصول عليه ممكنا عن طريق الامعان بالتفكير فقط. إنه سيفرض بفعل الأوساط المعنية نفسها على نحو ما رأينا بشأن المثليين جنسياً الذين كانوا ضحايا التمييز في العديد من البلدان، ونخص منها الولايات المتحدة. ليس علينا فرض الحماية على العالم المعاش وبث النشاط فيه، بل على فئات الخاضعين للسيطرة والمستبعدين وقدرة الفعل لديهم. وليست العقلنة هي القمينة بأن نحاربها، بل هو انحدار مجال الممكن نحو عالم الضرورة وبالتالي تفكك السياسات الاقتصادية الصرّفة وإجراءات الغوث الاجتماعي، ويرتبط مصير الديمقراطية قبل كل شيء، حيث تكون الحريات الأساسية موضع احترام، بإعادة تنظيم السياسة عبر تشكيل حركات اجتماعية جديدة وعبر تجديد التحليل الاجتماعي والسياسي.

لقد شهدنا أفول نجم السياسات الاشتراكية الديمقراطية التي انحدرت إلى حرَفيات جديدة وإلى تدعيم مجموعات المصالح داخل الدولة، والتي تحولت إلى تمويل عام لقطاعات استهلاك في حالة تكاثر سريع. وعلينا أن نتعلم كيف ننظر من جديد نظرة شاملة إلى مجتمعنا، الذي نعتبره مجتمع انتاج ومجتمع استهلاك وإعادة توزيع في الوقت نفسه، وذلك على نحو يوضح بجلاء فاعلين اجتماعيين وسياسيين جدداً ورهانات جديدة يعود للمثقفين أمر تعريفها وتقييمها. ولا يرتبط مستقبل الديمقراطية بحصة الناتج الداخلي التي توزعها الدولة، على قدر ارتباطه بكفاءتنا على السلوك كفاعلين لنمط جديد من المجتمع، وعلى اختيار سياسة تقلّل الفوارق وتبعث الحياة في المجادلات السياسية. ولسنا في حاجة لتوجيه انتقادات إلى الدولة الحامية، مثلما نحتاج إلى تصميم أشكال جديدة من الانتاج ونزاعات اجتماعية جديدة لاعادة اعطاء السياسات الاجتماعية دوراً اصلاحيا، عن طريق تقليل الفوارق وتأمين الحماية والحرية للعدد الأكبر.

ضعف الديمقراطية

ما عسانا نستنتج من هذه النظرة على تاريخ الديمقراطية؟

تبرز من هنا على ما يبدو فكرتان متعارضتان. فرضت الأولى نفسها علينا منذ البداية، بالبروز المتوالي لكل بعد من أبعاد الديمقراطية الرئيسة الثلاثة:

المواطنية وتحديد سلطة الدولة والصفة التمثيلية، وبالتالي ظهور أشكال للديمقراطية أكثر فأكثر كمالاً، فجاء في البدء اثبات السيادة الشعبية وانشاء الدولة-الأمة، لاسيّما في الولايات المتحدة وفرنسا، ومن بعد جاء التوفيق بين المبدأ الجمهوري والمبدأ الليبرالي في ديمقراطيات خاضعة للمراقبة، والتي كان النظام السياسي البريطاني في القرن التاسع عشر، المثال الأكمل عليها. وأخيراً جاء ظهور

ديمقراطية بصفة تمثيلية جماهيرية، هي جمهورية وليبرالية واجتماعية في آن معاً، وقد ابدعت أقوى صور للديمقراطية في القرن العشرين، بدءاً من **«السلوك الجديد»** New Deal في حكم روزفلت إلى الجبهة الشعبية في فرنسا إلى إنشاء **دولة الرفاه** **Welfare State** في انكلترا، وهو النموذج الذي تطمح إليه بلدان وسط أوروبا الشرقية أو أميركا اللاتينية، التي تتمنى أن تسودها الديمقراطية، كما أضحى مرجعية للهند، «أكبر بلد ديمقراطي في العالم»، أو لبلدان عاشت، أو مازالت تعيش، أعظم أشكال الكفاح في سبيل الديمقراطية، مثل كوريا وجنوب افريقيا. هذا الرأي المتفائل، يولّد على الفور تساؤلاً متشائماً. ألا يؤدي ذلك التوفيق التدريجي بين الأبعاد الثلاثة وذلك البروز لفكر سياسي ديمقراطي محض إلى إضعاف الديمقراطية اضعافاً متسارعاً؟ ألم تعش الديمقراطية أجمل أيام حياتها في بدء تاريخها، ربما في أثينا نفسها، أو بشكل أقرب إلينا، أيام جرى تدوين الدستور الأميركي والاعلان عن حقوق الإنسان والمواطن وأيام كانت بريطانيا العظمى قد بدأت تعيش على هدي ضياء شرعة الحقوق [1]؟ ألم يشهد القرن الثامن عشر انتصار الفكرة الجمهورية، وشهد القرن التاسع عشر نجاح الديمقراطيات المحدودة لتشكّل فيضاً من بعد، وشهد القرن العشرون تفجّر الأنظمة المتسلطة، ثم اتساع رقعة اللامبالاة السياسية في المجتمعات الأكثر غنى؟ ألا يموّه الولاء الشفهي المعبّر عنه بانتظام حيال الديمقراطية، على نحو ما قاله جون ديون بسخرية لاذعة، انحطاط مقام فكرة الديمقراطية إلى مثل أعلى لادارة مباشرة، يحظى بالاعجاب، خصوصاً أن استحالته معروفة؟ ألم تتلاشَ الثقة التي أودعتها بعض البلدان، أو بالأحرى نخبتها الثقافية والسياسية، الضئيلة أكثر، في السيادة الشعبية والديمقراطية، بينما أضحت السياسة أرض اجتياح غزاها الاستهلاك والتسويق؟ وهل يسعنا الكلام على الديمقراطية في الوقت الذي بدت فيه الثقة في الفعل السياسي وهي تتلاشى؟

(١) - Bill of Rights.

فلنؤكد باديء الأمر ونحن نرد على هذه الاستفسارات، أنه يستحيل علينا اليوم أن نتصوّر ديمقراطية ليست جمهورية وليبرالية واجتماعية في آن معاً، ولو لم تظهر الأنظمة الديمقراطية في معظمها راضية تمام الرضى عن تلك المعايير الثلاثة للوجود. ولقد جرت الاستعانة بوسائل قانونية بسيطة لزمن طويل من أجل تفادي طغيان الأغلبية: تقييد حق الاقتراع، فرض رقابة على الوصول إلى النخبة الحاكمة، إنشاء مجلس أعلى للأعيان، الموالاة، الرشوة، الخ.

غير أن تأسيس الأحزاب والنقابات الجماهيرية ورفع سوية التعليم وانتشار الاستهلاك الكمي وتطوير وسائل الاعلام، جعلت كلها مسألة المصالحة بين دَوْرَي المنهج السياسي، دور المتنفذين لدى الدولة ودور التعبير عن المطالب والمشاعر الشعبية.

لقد أدى السخط بسبب المشاكل الوطنية، وشحذ مشاعر المواطنين، وغالبيتهم من ذوي الأجور، حيال الأزمات والتوسع الاقتصادي، بالاضافة إلى تكييف الاقتصاد مع التأثيرات الخارجية من ناحية ثانية، إلى زعزعة أركان الديمقراطية الاجتماعية وتدميرها في أغلب الأحيان، وهي التي شيِّدت عبر التحالف بين الدولة والقوى النقابية. إن تفكك عناصر الديمقراطية قد تسارع اليوم. فالمواطنية صارت هوية ثقافية، وتحوّل وضع حدود للحكم عبر حقوق أساسية إلى انفصال الحياة الخاصة عن الحياة العامة، أما تمثيل المصالح فقد انحط غالباً نحو انصهار مهني جديد بين الدولة والطبقات الاجتماعية السابقة. أما إطار الدولة-الأمة، الذي أتاح لتلك المكونات الثلاثة أن تتحد، فقد أصيب هو نفسه بالوهن، وبشكل خاص في البلدان الأوربية التي ساهمت أكثر في تطور الفكر والفعل الديمقراطيين. فالدولة الجمهورية في حالة من الزوال لارجعة فيه. ونحن لم نعد

نقبل بأن تنحل الخصوصيات في عمومية الفعل التابع للدولة، بل إن هذه المصطلحات نفسها تصيب المرء بالصدمة لدى نهاية قرن سادته الدول الاستبدادية.

غير أن الزوال لايصيب فقط هذه الدولة المتغطرسة، والعاملة على التحديث في ذات الوقت، بل يصيب أيضاً الدولة القومية الديمقراطية، والتي ضربت لها بريطانيا العظمى، ولزمن طويل، المثل الأكثر اغراء والذي يبقى ويستمنستر مركزاً له. لقد أعطى دور البرلمانات السامي للمنهج السياسي مكانة رئيسة في الحياة الاجتماعية فالدولة كانت تحت رقابة البرلمان المباشرة وسلطتها الادارية كانت محدودة. وكان الفاعلون الاجتماعيون ممثلين- ما كان ذلك من غير ضوابط كبيرة ولزمن طويل، في الحالة البريطانية- وكانت المناقشات البرلمانية مناقشات مجتمع. والحال أن المنهج السياسي، والبرلمان بشكل خاص، قد فقدا دورهما الرئيس. وهذا التقهقر قديم، على نحو ما أشار إلى ذلك كافة الدين انتقدوا الأهمية المتطرفة للأحزاب بدءاً من اوستروغورسكي ومايكل. إلا أن الأحزاب بدورها تصاب بالوهن، بينما الدولة مأخوذة بردودها على الضغوط التي تمارسها السوق الدولة. فهل يسعنا الكلام أيضاً على انتصار الديمقراطية حين يصاب المنهج السياسي بالضعف على نحو ما نرى ذلك في أكثرية البلدان؟ ونادراً ما ترجم سقوط الأنظمة الاستبدادية بتدعيم الجدل البرلماني.

لقد أضحت الدولة أقل قمعاً وأكثر حرصاً على التنمية. فاهدافها سياسية أقل منها اقتصادية وصارت تعتمد على التوظيفات الأجنبية أكثر من اعتمادها على الشرطة من أجل انقاص الضغوط الاجتماعية. وواقع الأمر أن هذا الانقاص، في القسم الأكبر من العالم، هو الذي يثير الدهشة. وبينما تواجه بلدان عديدة متاعب خطيرة، نرى ساحتها السياسية مقفرة. ذلك أن الأمل المعلق على الفعل السياسي،

ثورياً كان أم غير ثوري، قد تلاشى. هذا وبعضهم يعيد توظيفه أملاً بنجاح اقتصادي شخصي. بينما يستقر البعض الآخر في الهامشية التي فقد الأمل في الخروج منها. ويهوي فريق ثالث أيضاً إلى البؤس الانعزالي أو العنف أو الانحراف. فتبدو السياسة عاجزة عن التعبير عن المطالب التي لاتتوصل إلى اتخاذ شكل مستقل بذاته، أو عن تنظيمها، ويجد المنهج السياسي نفسه في عزلة عن المجتمع، في البلدان الأكثر غنى، حيث أن ثقافة الشباب ورسائل وسائط الاعلام وإغراء الاستهلاك، تعطي المطالب الاجتماعية تعابير غير سياسية. وبالمقابل، فعبر ذلك المنهج، لاتكف سيطرة الدولة على حياة كل فرد، ومعها الاقتصاد الدولي، عن التزايد. لكن ليس لتراجع الدولة الجمهورية الضروري أن يحول بيننا وبين أن نرى خطورة لاتسييس يصل بنا إلى رفض «الطبقة السياسية» وينتزع من الديمقراطية كل مضمون. إذ لايسعنا الاكتفاء طويلاً بالوهم الذي يماهي الديمقراطية بوضع حدّ لتدخلات الدولة.

ونحن لانعرف بعد تسمية المشكلات الاجتماعية الكبرى في عصرنا ولا كيف نناقشها أي لانعرف بالتالي اعطاءها تعبيراً سياسياً. فنحن لانزال منها في موقع الادراك من خلال مصطلحات أخلاقية وإنسانية، على نحو قام به محبو البشر (ذوو النزعة الإنسانية) في منتصف القرن التاسع عشر، من قبل أن يتخذ الفعل النقابي والفكر الاشتراكي شيئاً من الاتساع. إن إمعان التفكير في الديمقراطية لايمكن أن يظل محدوداً بتحليل لنظام مؤسساتي، مهما تكن أهميته، بل لايسعه أيضاً أن يكتفي بالبحث عن أشكال جديدة من التواصل بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني. عليه أن يستفسر بادىء الأمر حول طبيعة المسائل

الكبرى، الاجتماعية والثقافية، التي ينبغي أن يراهن عليها كل من الجدل والقرار السياسيين. ذلك أن الوهن لايسعه إلا أن يصيب الديمقراطية إذا لم تعد ذات صفة تمثيلية وبالتالي إذا أضحى الفاعلون الاجتماعيون عاجزين عن صياغة مطالب وآمال. ولْنَتَوَقَّ رغم ذلك تشاؤماً راديكالياً من شأنه أن يماثل بسرعة مفرطة بين الديمقراطية والشكل الخاص الذي اتخذته في الدولة الجمهورية المستوحاة من فلسفة عصر الأنوار. فلقد تحطّم التواصل بين الإنسان والمواطن مثلما تحطّم التواصل بين المنهج والفاعلين، وهو عامّ أكثر. غير أننا قلنا، بما فيه الكفاية، إنّ الديمقراطية المساهمة يمكن أن تقود إلى رقابة الدولة على الأفراد رقابة استبدادية، على قدر ما يمكن أن تقود إلى سيادة شعبية مثالية. فلنقبل إذن بهذا الانفصال، لكن لنجعله محدوداً. فمن جهة يزداد الاستقلال الذاتي لكل مؤسسة، من العلم الذي يتطوّر بفعل حركة داخلية، إلى الانتاج الذي ينتظم بواسطة السوق. ومن جهة ثانية فإن الفاعل الاجتماعي لم يعد يسعى وراء المساهمة في المنهج بل وراء هويته والاعتراف به من قبل الفاعلين الآخرين ومن قبل المؤسسات. وينبغي للنظام الديمقراطي أن يعاد تعريفه على أنه التوفيق، خارج نطاق كل مبدأ فوقي موحِّد، بين أشكال التفكير الصائب الداخلية للمناهج الاجتماعية الخاصة وبين الاشهار الذاتي للمأمور. وتتجلّى الديمقراطية حيال التهديدات الاستبدادية من جهة، وسيطرة السوق الحرفية الجديدة أو الليبرالية المفرطة من جهة أخرى، على أنها الجواب الوحيد على مخاطر التمزق في الحياة الاجتماعية، أو بخلاف ذلك، مخاطر توحيد متسلّط لها. ويسع المرء أن يعتبر هذا الانفصال نفسه بين الفاعل والمنهج وبين المواطن والدولة كأنه تدعيم لديمقراطية تولّى الفكر الجمهوري وضع حدود لها على قدر ما قام بالاعداد لها.

نهضة الفكرة الديمقراطية:

يتولى وعينا بالمخاطر القصوى التي تتهدّد الديمقراطية، وبوسائل محاربتها، إرشادنا باديء الأمر إلى الطريق نحو إيجاد حل.

إن إثبات الذات لدى المأمور الشخصي وإثبات حريته، بل إن إثبات ذاكرته أيضاً وهويته الثقافية، هو الذي يرسي أساس التصدّي للدولة الاستبدادية، والتصدي ضمن شروط أقل دراماتيكية بكثير، لجعل المجتمع مقصوراً على الاستهلاك الكمّي. ونحن نشهد في كل مكان على العجز المتزايد لنزاعات العمل وصراعات الطبقات، عن اعطاء إطار عام للمطالب الاجتماعية، لكن ذلك يمكن أن يقودنا في اتجاهين اثنين. فبوسعنا أن نقبل بتنوّع المشكلات الاجتماعية وأن نفكر في أن الحياة السياسية تقترب من نموذج سوق سياسية يتلاقى فيها العرض والطلب ويسعيان نحو التواصل. لكنّ تأويلاً مغايراً يرى أن الوحدة القديمة للمشكلات السياسية والاجتماعية والشخصية، والتي كانت تغذي الأمل في مجتمع حديث أكثر نفعاً وأكثر عدالة في آن معاً، قد استبدلت بالمجابهة بين الضغوط المفروضة من قبل الأسواق وضرورات الحرية الجماعية والفردية، ذلك أن السوق تسعى إلى تضخيم حجم المبادلات وإلى زيادة المدّ في الثروات والمعلومات، بينما يسعى الفاعلون الاجتماعيون، فرديين أو جماعيين، إلى إعداد وجهة تجربتهم والحفاظ عليها وإلى شدّ الوثاق بين ذاكرتهم ومشروعاتهم.

تمثّل مجال الديمقراطية، في قسم كبير منه، في النشاط الاقتصادي وعلاقات العمل، أثناء قرن من الزمن. وإن مصير الديمقراطية، في مجتمع تالٍ للصناعي، حيث تلعب الصناعات الثقافية- التربية والصحة والعون الاجتماعي ، والاعلام- دوراً رئيساً في انتاج الثروات المادية، موضع تنازع في كل مكان، في المشفى، في المدرسة أو الجامعة، في الجريدة أو في محطة التلفزيون، وعلى قدر مايجري في

مصانع الانتاج على الأقل. ولابدّ أن يتوافق مع هذا الفعل الديمقراطي الموسّع مجال سياسي طوّره بنفسه. فقد انتظمت الحياة الديمقراطية لزمن طويل حول البرلمانات. ومن بعد حول الأحزاب التي أمّنت الصلة بين المطالب الاجتماعية والفعل السياسي. أما الآن، فتدور في عالم وسائط الاعلام المترامي الأطراف المناقشات التي تشكل رهانات الفعل الديمقراطي. وتتخذ تلك المناقشات شكلها الأكثر حدة في ميدان الرعاية الطبية بشكل خاص، بدءاً من الحملات لصالح منع الحمل والاجهاض حتى المناقشات حول فن العلاج الجيني، وشتى أشكال الاخصاب بالمساعدة، والموت المريح أو علاج مرض السيدا (الايدز). وليست الأحزاب السياسية ولا النقابات، هي التي حركت تلك المجادلات، بل هي جمعيات ومنظمات ONG، وحركات الرأي العام وحركات اجتماعية أو ثقافية في بعض الأحيان.

يكمن ضعف تلك المجادلات في تفرّقها المتزايد عن اعداد السياسات الاقتصادية. فالحكومات مأخوذة أكثر فأكثر بمشكلات السوق الدولة، سواء كانت بلادها في الجنوب أم في الشمال؛ هذا من جهة. ونرى أوساط الرأي العام، من جهة أخرى، وهي تولي أهمية متنامية لمشكلات الحياة الشخصية، بطريقة متممّة لمشكلات البيئة وبشكل خاص بقاء البشرية المهددة بفعل النتائج الخارجة عن مراقبتها لسيطرتها المتزايدة على الطبيعة، التي لم تعد أكثر من مادة أولية من مواد النمو.

فإذا ما سلكنا الطريق الأول، وهو الذي يبدو مفتوحاً أكثر، غدا من الصعب ان نفلت من موضوع الأفول السياسي. فهذا كارلو مونغارديني يعرب عن قلقه من أن يرى أنّ أفول نجم الارادية السياسية، والتي مظاهرها التحريرية أمر واقع، يمكن أن ينحدر أيضاً بالسياسة إلى المصالح وأن ينتزع منها بعدها الجماعي في السعي وراء

النفع العام. ولكن ألم تصب تلك الايديولوجية الجماعية من جانبها بالانحطاط؟ والسعي وراء النفع العام ألم يغدُ شغل الهوية الشاغل؟ ثم نتساءل: ألا ينبغي أن نذهب أبعد من التلاحم الجماعي، فندعم الضمانات المؤسساتية للحرية الشخصية واحترام حقوق الإنسان؟

بات لزاماً علينا إذن أن نتوجه ناحية الثقافة، لاناحية المؤسسات في معرض البحث عن أساس الديمقراطية. ليست **الثقافة الديمقراطية** نشراً للأفكار الديمقراطية فقط أو مجموعة من برامج التربية والبث التلفزيوني أو المطبوعات الموجهة إلى الجمهور الواسع. ثم تقتصر أكثر أيضاً على مجرد خطاب يعلم كل امرىء أنه سهل التلقي، لاسيما وأنه أكثر عمومية، وأن بمقدور كل واحد بالتالي أن يستخدمه ضمن منحىً يتلاءم مع أفكاره ومصالحه. إن الثقافة الديمقراطية هي تصوّر الكائن البشري الذي يبدي المقاومة الأشدّ صلابة في وجه أية محاولة للحكم المطلق -حتى المثبت شرعياً عن طريق انتخابات- ويبدي في الوقت نفسه عزيمة على خلق الشروط القانونية للحرية الشخصية والحفاظ عليها. إن الأهمية الرئيسة لحرية المأمور الشخصي ووعي الشروط العامة لهذه الحرية الخاصة هما المبدأان الأساسيان لثقافة ديمقراطية في أيامنا. إن تماهي الإنسان مع المواطن، والذي كان ذا صبغة تحريرية في أواخر القرن الثامن عشر، قد أضحى خطراً. أما الدعوة إلى المساهمة فتؤدي في الغالب إلى رفض الأجنبي أكثر مما تؤدي إلى توسيع الحريات لكل فرد، كما أضحى الاستحواذ بسبب التجانس، والذي طالما أرّق أجفان توكفيل، العامل الجبار للاستبعاد.

ذلك هو التهديد الراهن بالحاح للتطبيع أو التطهير، والذي ينبغي أن يقود خطانا نحو اكتشاف ثقافة ديمقراطية يتمثل تعريفها أولاً في أنها الاعتراف بالآخر. ولا نبتعد، ونحن نقارب دراسة هذه الثقافة الديمقراطية، عن المسائل الرئيسة للديمقراطية، بل نتقدم، بخلاف ذلك نحو الموقع المركزي للفكر السياسي.

القسم الثالث
الثقافة الديمقراطية

الفصــل الأول
سياسة المــأمـور

من المؤسسات إلى الثقافة:

جرى تعريف الديمقراطية بطريقتين مختلفتين. فالمقصود في نظر البعض إعطاء شكل للسيادة الشعبية. أما بالنسبة للبعض الآخر فضمان حرية الجدل السياسي. في الحالة الأولى، عُرِّفت الديمقراطية بفحواها، وفي الثانية باجراءاتها. أما التعريف الثاني فهو الأسهل جلاء: حرية الانتخابات، المُعَدَّة والمضمونة بحرية التجمّع والتعبير. تلك الحرية ينبغي أن تكتمل بأنظمة عمل المؤسسات التي تمنع حَرْف الارادة الشعبية عن مسارها وتقييد المشاورات والقرارات وإفساد المُنْتَخَبِين والحاكمين. والمقصود بشكل خاص هو الدفاع عن البرلمان ضد السلطة التنفيذية، التي تتوفر لديها كفاءة أكبر في مجالي الاعلام والقرار. أما ضعف هذا المفهوم فيتمثل في أن احترام قواعد اللعبة لايمنع فرص اللاعبين من أن تكون غير متساوية، إذا كان البعض منهم يملك ثروات أكبر أو كانت اللعبة مقصورة على الأوليغارشيات.

وهذا الدحض على درجة من البداهة يجعل عدداً قليلاً من الديمقراطيين راضين بمفهوم اجرائي خالص للديمقراطية. لكن إذا كانت صيغة لنكولن جديرة بالتقدير أكثر من وضوحها، فكل امرىء يتوقع من الديمقراطية أن تتخذ قرارات

تتلاءم إمّا مع مصالح الأغلبية أو مع مصالح المجتمع بكامله. لكن من الذي يبت بأمر تلك المصالح؟ يتقدّم علماء الاجتماع بإجابات شديدة التشاؤم على ذلك التساؤل المربك. فالتصويت مرهون بالوضع إلى حد كبير وبالتالي بمصالح الناخبين، وغالباً ما نقع على قصور شديد في عالم الاقتراع. ويصوّت الناس لصالح حزب ما، بدافع من الوفاء أو التقليد أو المصلحة، وبنوع من الثبات، أما حالات التغيير في الاختيارات السياسية نفسها فلا تستند بشكل عام إلى رؤية واضحة للمصلحة العامة. من هنا استنتج عدد كبير من مراقبي الحياة السياسية أن الانتخابات تظهر تعبيراً عن الرفض السياسي بدلاً من الايثار السياسي. وهذا الموقف مفرط في التشاؤم، لأنه يؤدي إلى الاعتقاد بأن الاقتراع العام لا يعمل إلا على استبعاد الحلول، في حين أن مبادرة الحاكمين- ولم لانقول إنه ثقل المصالح المسيطرة؟- هي التي تقرّر التوجّهات السياسية. وقد يكون من الأفضل الاعتراف بأن الديمقراطية لاوجود لها، وأن حكومة ما تستطيع بكل يسر أن تجد وجهتها عبر استطلاعات الرأي العام وتحاليل الاختصاصيين، حتى لاتغامر بالسير على دروب من شأنها أن تعرّضها لتظاهرات من الاستياء أو العصيان. إن الذين ساهموا في انتصار الفكرة الديمقراطية، وحق الاقتراع العام بالدرجة الأولى، توقّعوا المزيد من الحرية السياسية: أن تتيح للأغلبية المجال لأن تفرض احترام حقوقها، وبالتالي أن يقوم تأكيد على أولية المساواة في الحقوق وعلى المواطنية حيال عدم المساواة في الثروات. إن الهدف الرئيس الذي وضعته الديمقراطية نصب أعينها انشاء مجتمع سياسي، ينبغي للمساواة أن تكون مبدأه الرئيس. وليس لدينا ما نضيفه هنا على تحليل توكفيل الكلاسيكي وخاصة على الأفعال الحاسمة التي تحوّل بموجبها مجلس الطبقات إلى جمعية وطنية في منتصف حزيران عام ١٧٨٩ ثم إلى جمعية تأسيسية، مع التأكيد على السيادة الشعبية. وفيما تسيطر على المجتمع المدني، أي على المنهج

الاقتصادي في واقع الأمر، اللامساواة وصراعات المصالح، يتوجّب على المجتمع السياسي أن يكون مكان المساواة، فيكون للديمقراطية بالتالي هدف رئيس، وليس هو تأمين المساواة في الحقوق فقط وإنما المساواة في الفرص أيضاً، مع وضع حد قدر الامكان لعدم المساواة في الثروات.

فرض ذلك المفهوم للديمقراطية نفسه طيلة الفترة التي أمضاها العالم الحديث تحت شارة ماكان هور خايمر يسمّيه العقل الموضوعي. فبما أنه كان يصارع مجتمعاً مراتبياً، يهدف قبل كل شيء إلى استنساخ نظام اجتماعي، ظهر المجتمع السياسي عاملاً من عوامل التحرير، بطريقة العقل العلمي نفسها. ولكن حين نجحت الحداثة في مضاعفة المواد الاستهلاكية، فزادت في التحرك وأضعفت المجتمعات المراتبية التقليدية، كان المجتمع السياسي وأخلاقيته حيال الواجب، هما اللذان ظهرا عاملِيَ قسر، ليعثر المحدثون بسرعة على مزيد من الحرية في المجتمع المدني مما لدى الدولة. وكان أن اجتاحت القوى الاجتماعية الدولة الليبرالية. وتحدث جورج بوردو عن استبدال الديمقراطية الحاكمة بالديمقراطية المحكومة وبشكل خاص بانتصار الإنسان ذي الموقع اجتماعياً: «ليس هو الإنسان الكلي فقط، الذي لايطلب إليه انتزاع نفسه من الحتميات التي تكيّفه في حياته اليومية، بل هو أيضاً إنسان واقعي على نحو كامل، تستجيب تطلّعاته كلها للشرط الذي هو شرطه في الوسط الذي شهد التزامه. إنه إنسان متموضع». وهذا ما يحوّل علاقات السياسي بالاجتماعي تحويلاً تاماً. «إن ارتقاء الإنسان المتموضع على المسرح السياسي أثار تجديداً تاماً في العلاقات بين السياسي والاجتماعي، وهو تجديد كلّي إلى حد جعل التمييز بينهما يفسح المجال لتماهيهما».

ثم تلا الديمقراطية السياسية، حسب رأي بوردو، كل من الديمقراطية الاجتماعية وفوز الشعب الواقعي. ليؤدي ذلك بالضرورة إلى قطيعة ثورية، وذلك

رغم استمرار توافق غير مستقر غالباً في البلدان الغربية بين ديمقراطية سياسية وديمقراطية اجتماعية اتخذت على سبيل المثال شكل **«السلوك الجديد»**(١) الروزفلتي.

يُعْتَبر فكر بوردو الذي دفعته بشدة تجربة التحولات والصراعات السياسية لفترة ما بعد الحرب، وفي فرنسا بشكل خاص، وثيقة مدهشة لتلك المرحلة من التاريخ السياسي، لاسيما أن المجلد السادس من مؤلّفه **بحث في العلم السياسي** مكرس للدولة الليبرالية، والمجلد السابع للديمقراطية الحاكمة وبالتالي للديمقراطية الاجتماعية، والمجلد الثامن لأزمة ذلك الشكل من الحكم الواقع تحت ضربات المجتمع ما بعد الصناعي وَهو في حالة تشكّل. فلنقبل بهذا التوالي من المراحل على أن يكون تأويله من وجهة نظر تفكّر في الحرية السياسية. ذلك أن جورج بوردو شاهد صادق على ذلك الأفول السياسي الذي ساد الفكر الاجتماعي زمناً طويلاً. أما كان ينبغي استبدال الحرية الفردية والضمانات التي أمنها لها القانون، بتحرير طبقة وإنشاء ديمقراطية شعبية حقاً؟ لايسع الفكر السياسي أن يتظاهر بمواصلة فكر ليبرالي تماهى على الدوام مع الديمقراطية. ولم تكن الليبرالية ديمقراطية على الدوام كما أن الدعوة إلى الديمقراطية الاجتماعية لم تكن تحترم الحريات بصورة دائمة. ولانستطيع على النحو ذاته أن نجري مجابهة بين عمومية حقوق الإنسان ذات الطابع التخصصي وبين الحقوق الاجتماعية، من غير أن نفرغ الأولى من مضمونها بقسمه الأكبر، مثلما يدمّر التماهي، بين السيادة الشعبية وبين حكومة تتولاها الطبقات الشعبيةوممثلوها، أحد أسس الديمقراطية ألا وهو تحديد سلطة الدولة واحترام الحقوق الأساسية للأفراد. لقد ازداد الفكر الليبرالي غنى من صراعه مع الملكية

---

(١) - New Deal.

المطلقة . وجرى رفع فكرة الديمقراطية الاجتماعية بالطريقة نفسها عبر الكفاح ضد سلطة البورجوازية . غير أن هذه وتلك انقلبتا ضد الديمقراطية ، حين لم تتقيدا بالتوفيق بين المكوّنات الثلاث التي لاغنى عنها لوجود الديمقراطية . وبعد النصر الظاهري الذي أحرزته الديمقراطيات «الشعبية» ، ثم منذ ثلاثين عاماً على الأقل ، منذ الثورة الهنغارية ، وتشرين البولوني عام ١٩٥٦ وربيع براغ عام ١٩٦٨ ، وحتى نقابة التضامن عامي ١٩٨٠ - ١٩٨١ وبيريسترويكا غورباتشوف ، والتخلي عن الثورة الثقافية الماوية وأخيراً انهيار جدار برلين وتحرر معظم البلدان الخاضعة للأمبراطورية السوفييتية ، عاد للظهور الوعي ، الجليّ اليوم في أعين الجميع ، بمضمون الديمقراطية وهو مضمون ليبرالي بالضرورة . لكن ينبغي في الوقت نفسه ، وحيال مظاهر العنف التي يسميها بيردو ديمقراطية الرضى ، وحيال سلبية المواطنين في مجمتع استهلاكي ، تسيطر عليه منظمات كبرى تجارية وتقنية وإدارية ، البحث عن مصالحة بين فكرة الحقوق الاجتماعية وفكرة الحرية السياسية . ويبدو ذلك لي ممكناً بشرط أن نفهم أنه في مجتمع تالٍ للصناعي ، حيث حلّت الخدمات الثقافية محل الحاجات المادية في داخل الانتاج ، **إنما يحلّ الدفاع عن المأمور ، في شخصيته وفي ثقافته ، حيال منطق الأجهزة والأسواق ، محل صراع الطبقات** . ذلك أن هذا الصراع كان لايزال محملاً بالمذهب الطبيعي الاجتماعي وبالفكرة القائلة إن انتصار الشغيلة سيكون انتصاراً للعقلانية التاريخية ضد لاعقلانية الربح الرأسمالي ، ومن شأن ذلك أن لايدع للحرية السياسية من أساس .

فمن عساه اليوم ينظر بإعجاب إلى المساواة في الشروط ، التي كانت سائدة في البلدان الشيوعية ، ومن الذي يغبط تماثل الجماهير الصينية بلباسها الموحد المؤلف

من سترة بطوق عال وبنطال وقبعة، الذي كان يحولّها إلى لُمّات[1]؟ حريّ بنا أن ننظر بفزع إلى ذلك التماثل الذي نرى فيه سمة من سمات العبودية.

تجري الآن إذن عملية الانتقال التام من حرية القدماء إلى حرية المحدثين. وذلك هو مصدر الوهن الذي أصاب الروح الجمهورية كنتيجة لزوال حرية القدماء. وهو أيضاً مصدر الضرورة في البحث عن أسس جديدة للديمقراطية.

لقد ظهرت الديمقراطية حين انفصل النظام السياسي عن نظام العالم، وحين رغبت جماعة في انشاء نظام اجتماعي لايأتي تعريفه عن طريق انسجامه مع قانون علوي، وإنما كمجموعة من القوانين التي أنشأتها الجماعة بنفسها لتكون أشكالاً من التعبير عن حرية كل فرد والضمان لها. غير أن هذا النظام السياسي ما لبث أن تعرّض لغزو النشاط الاقتصادي والقوة العسكرية والروح البيروقراطية، وتعرض للدمار بكثرة متزايدة بسبب عودة الشريعة، أي الفكرة القائلة إن المجتمع نفسه هو **الروح** وهو **العقل** وهو **التاريخ**، ولم لايكون الاله نفسه؟ إن حرية المحدثين إعادة صياغة لحرية القدماء: فهي تحتفظ منها بالفكرة الأولى عن السيادة الشعبية، لكنها تسعى لنسف الأفكار حول الشعب والأمة والمجتمع، والتي يمكن أن تنشأ عنها أشكال جديدة من الحكم المطلق، في سبيل الاكتشاف أن الاعتراف بالمأمور الإنساني الفردي، من شأنه وحده أن يؤسس الحرية الجماعية أي أن يؤسس الديمقراطية. هذا المبدأ ذو بعد شامل وتطبيق تاريخي محدود في آن معاً وهو لايفرض أي معيار اجتماعي دائم.

إن بعده لشامل. ولو لم يكن الأمر كذلك وكانت الشروط الانسانية محددة اجتماعياً بشكل كلي، ما كان بوسع أحد أن يصوغ القوانين، وكان علينا الاكتفاء

---

(١)- مجموعة نباتية تميزت بصفات خاصة ثابتة.

بنسبية اجتماعية يمكن أن ترضي علماء السلالات، لكنها تبقى عاجزة أمام السيطرة والغزو والاستغلال والبطش. وعلينا أن ننظر بامعان، إذ لا يسعنا الاكتفاء بنسبية أخلاقية لا مسؤولة. كما تبعد تلك الشمولية أيضاً الذاتية الصافية للقيم: إن القناعة والأصالة ليستا مبدئيْ تبرير، لاسيّما أن علم النفس جعلنا نغوص بعمق أكبر في أوهام الأنا، وباتباعنا هذا المبدأ المفرط في السهولة، نغامر كثيراً بضمان كافة أشكال التعصب.

يبقى أن وعي المأمور وحقوق الإنسان لهما تاريخ، و هو تاريخ الحداثة. فالمأمور البشري لايبلغ نفسه إلا عبر مأمور إلهي، ثم مأمور اجتماعي، قبل أن يجد نفسه مرغماً على اكتشاف وجهه الخاص أي وجه حريته. وليس المأمور نبياً يصوغ الشرائع. فهو لايعود بمرجعيته إلى المنفعة الاجتماعية ولا إلى نظام العالم والتقاليد، بل إلى نفسه هو فقط، أي إلى الشروط الشخصية والبيشخصية[1] والاجتماعية، شروط بناء حريته والدفاع عنها، أي للمعنى الشخصي الذي يسبغه على تجربته حيال كافة أشكال التبعية، و هي نفسية على قدر ما هي سياسية.

تقيم الأديان بينها وبين فكرة المأمور علاقات متناقضة، على نحو ما بينته مؤخراً الرسالة البابوية **«بهاء الحقيقة»**[2] للبابا يوحنا بولس الثاني. يقول تعليم الكنيسة الكاثوليكية بادىء الأمر، إن الله حرّم على الإنسان أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر، وإنه إذا كان منحه حرية ابداء الرأي في الخير والشر فإنه لم يأذن له بحرية الفصل فيهما. وبشكل ينبغي معه أن تظل الحرية خاضعة للحقيقة، والكنيسة هي المؤتمنة على تلك الحقيقة. وتعتبر الكنائس نفسها، مثلها مثل الأحزاب الثورية، ممثلة للحقيقة، مكلفة بجعلها تحظى بالاحترام، مثل معلم في

(١) - أي مشتركة بين عدد من الشخصيات. م.

(٢) - Veritatis Splendor.

مدرسة يعاقب على الأخطاء النحوية والمعادلات المغلوطة. وعلى ذلك النحو تنخرط الكنائس والأحزاب في مقاومة مبدئية للحرية الديمقراطية، غير أن النص نفسه يذكّر تذكيراً مطولاً بأن المسيحية فتحت في الوقت نفسه طريقاً آخر. وإذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته، مانحاً إياه العقل والحرية، فيسعنا أن نقول مع يوحنا بولس الثاني: «لن يقدّر المرء أبداً، على نحو ما ينبغي، أهميّة **ذلك الحوار الودّي للانسان مع نفسه**». ويضيف على الفور: «أما في واقع الأمر، فالمقصود هو حوار الإنسان مع الله.» ولكن كيف لنا أن ننسى أن كثيرين في مجتمعاتنا المعلمنة قد أجابوا منذ زمن طويل إن الله انعكاس الإنسان في السماء؟ فلا وجود لديمقراطيةمن غير مبدأ الخارجانية[1] الكائنِ البشري بالنسبة للنظام، طبيعياً كان أم اجتماعياً. ولقد أعطى الايمان الديني شكلاً من الأشكال إلى مثل ذلك المبدأ من الخارجانية، في نفس الوقت الذي أخضعت المؤسسات الدينية فيه الحياة البشرية لنظام الهي وطبيعي في آن معاً. كذلك فإن الأنسية[2] تؤكد الحرية الإنسانية، في مجتمع معلمن، لكنها تخاطر أيضاً بحلّه ضمن احتياجات محددة على نحو اجتماعي ونفسي وبيولوجي. ونحن لن ننتقل أبداً من مجتمع للاذعان إلى مجتمع للحرية، غير أن روح الحتمية وروح الحرية سوف تتصادمان على الدوام وتتوافقان في كافة المجتمعات. إن كانت الديمقراطية إذن لاتستطيع أن تُعَرَّف على أنها اخضاع حياة المواطنين الخاصة للمصلحة العامة، ولا على أنها أيضاً تحديد الحياة العامة بحماية الحرية الفردية، فينبغي تعريفها على أنها ملاءمة وحدة القانون والتقنية مع التنوع الثقافي والحرية الشخصية.

(١) – خارجانية: كون الشيء خارجياً.

(٢) – أنسية: مذهب فلسفي يتخذ من الإنسان في حياته الواقعية موضوعاً له.

صراعات القيم والديمقراطية:

إذا كان لمنهج سياسي أن يكون ديمقراطياً فعليه أن يعترف بوجود صراعات قيم لايمكن تجاوزها، وأن لايقبل بالتالي بأي مبدأ مركزي لتنظيم المجتمعات، ولابالعقلنة ولا بالخصوصية الثقافية. لقد تعودنا منذ زمن طويل أن نقول إن الديمقراطية ضرورية بسبب وجود نزاعات اجتماعية غير قابلة للتجاوز. فلو استطاعت تعددية المصالح أن تجد حلاً له وأن تتوصل إلى إدارة عقلانية لتقسيم العمل والمصالح، ماكان للديمقراطية في واقع الأمر من ضرورة. إنها ضرورية لأن النمو الاقتصادي يفترض تمركز التوظيفات وتوزّع منتجات النموّ في آن معاً، ولأنه ليس من وجود لقاعدة تقنية تسمح بالتوفيق بين هذين المطلبين. وهما مطلبان متكاملان طبعاً غير أنهما متعارضان أيضاً. فيبقى القرار السياسي وحده قادراً على اختيار الوزن النسبي لكل من هاتين المركَّبتين من مركّبات النمو الاقتصادي، والديمقراطية هي الاعتراف بهذه العملية السياسية وبانفتاحها واعلانها.

على العالم اليوم أن يعترف بالتعددية الثقافية، التي تتجاوب مع عولمة الاقتصاد والثقافة. فالمجتمع القومي المتجانس ثقافياً هو مجتمع مضاد للديمقراطية من حيث تعريفه نفسه. فالمجتمع العالمي يتشكل ويرغم الناس القادمين من الجنوب على أن يذهبوا فيعيشوا في الشمال والعكس صحيح. والثنائية الاجتماعية والثقافية حاضرة في كل مكان، بينما ترمي السياسات التابعة للدولة في كل مكان إلى حماية الخصوصيات الثقافية. وعلى قدر ما قامت حرية القدماء على المساواة بين المواطنين، تقوم حرية المحدثين على التنوع الاجتماعي والثقافي لأعضاء المجتمع القومي أو المحلي. والديمقراطية اليوم هي الوسيلة السياسية للحفاظ على هذا التنوع، وجعل أفراد وجماعات، مختلفاً بعضهم أكثر فأكثر عن البعض الآخر،

يعيشون معاً داخل مجتمع، ينبغي أن يعمل أيضاً كأنه وحدة. وليس بوسع مجتمع سياسي أن يحيا إلا بلغة قومية ومنهج قانوني ينطبق على الجميع، حتى وإن قبلنا بمزيد من التنوع الثقافي، ولاتستطيع أوروباأن تتكوّن مثل دولة فيدرالية بشكل واسع ذات وحدة، لكن الدول القومية فيها سوف تتمتع بحقوق ومسؤوليات أكبر من الولايات المتحدة الأميركية. إن الديمقراطية ضرورية لأن هذا التنسيق لعوامل التوحيد مع عوامل التنوع شيء صعب، وإنما وجدت صراعات مصالح أو صراعات قيم ينبغي تنظيم مجال من المجادلات والمداولات السياسية.

تنويه حول جون راولز(٢):

لايسع الليبرالية السياسية أن تقبل بأن تتولى نظرية اجمالية توجيه تنظيم المجتمع، دينية كانت أم فلسفية. لقد رضخت أحياناً أمام الاغراء بأن تصوغ من العقلانية الكانطية واستقلال الشخصية الكانطي، المبادىء التي ينبغي أن ترتكز عليها. غير أن هذه العقلانية المناضلة أو العلمانية، على نفس الدرجة من الخطورة المتمثلة في كل نوع آخر من أنواع السياسة المطلقة، ذلك أنها هي أيضاً تفرض اللجوء إلى جهاز الدولة القمعي للعمل على تطبيق مبادئها.

وها هو جون راولز ينظّم من جديد، في كتابه **الليبرالية السياسية** Political Liberation والذي يضم التعليقات الرئيسة التي وضعها بنفسه منذ عشرين عاماً حول **نظرية العدالة** والاعتراضات التي أثارتها، كل ما أمعن من تفكير حول هذا التساؤل المركزي: كيف السبيل إلى تنظيم تعاون دائم، داخل مجتمع عادل، بين أفراد وجماعات، لديهم قناعات ومعتقدات غير قابلة للدحض، بعضها حيال البعض الآخر؟ ولا وجود لديمقراطية ليست بتعدّدية. وهو يجدّد على هذا الأساس الفكر الليبرالي للقرن العشرين، الذي كانوا يوجهون إليه اللوم لأنه لم يفسح مكاناً

كبيراً لمشكلة الدولة بين الاقتصاد والأخلاق، ويضع نفسه في مصاف كبار الكلاسيكيين للفكر التعاقدي. أما جوابه الذي ينبغي قبوله، ضمن تحليل أولي على الأقل وتحت شكل عام، من قبل كافة الذين يسعون إلى تحليل الشروط لوجود الديمقراطية، فهو أنها تفترض اتفاقاً غير اجمالي لكنه نوعي، ولا يستند على الموت والحساب والحياة الأخرى وعلى مفهوم الخير، إنما على مجال السياسة نفسه، أي على شروط التعاون. إن الاتفاق، الذي ليس اجمالياً، هو «مفهوم أخلاقي وضع لاجل هدف نوعي، ألا وهو البنية الأساسية لنظام ديمقراطي مؤسساتي». يستند هذا الاتفاق على «الخيرات الأولية» أي على شروط المواطنية، والمساهمة الحرة والمتساوية في إدارة المجتمع، إذن على الحقوق الأساسية: حرية الاختيار والتحرك، الوصول إلى السلطة، و الدخل والثروة، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات. ويستطيع هذا الحكم الذاتي لحقل السياسة وقبول مبدأ العدالة، والمعرّفان في نظرية للعدالة، تشكيل اتفاق تراجعي بين أشخاص من فئات مختلفة، مادام لايستند إلا على مجال المواطنية النوعي. كل ذلك بشرط أن يُتَمّم بعمل متواصل، مُعَرّف بمصطلحات قريبة من مصطلحات يورغن هابرماس، أي مثل القدرة على إقامة «المصادر والأسباب المؤدية للخلاف بين أشخاص عاقلين» وبالتالي الاعتراف بأصالة معتقدات الآخر، ونتيجة لذلك، اصالة معتقداته الخاصة، في حين أن سياسة كليانية تلفظ الآخر، فتنسبه للفئات الشيطانية، فئات العدوان والبربرية. ويطلق راولز تسمية عاقلة، على تلك القدرة على الاعتراف بالاستقلال الذاتي لحقل السياسة: «تقبل النظريات العاقلة بمفهوم السياسة، وكل واحدة من وجهة نظرها».

وهكذا فإن بنائية راولز، التي يعارض بها الحدسية التي ينبغي وفقها اكتشاف قيم موضوعية، لاترمي إلى بناء مجتمع عقلاني، وهذا هو الحلم الذي داعب

أجفان الطوباويين العقلانيين، بل إلى تعريف الشروط الدنيا للتعاون، أي حدود الحقل السياسي. يتماشى هذا التفكير النظري، على نحو أفضل من كتاب ١٩٧١، مع مظاهر التقدم التي حققتها التعددية الثقافية والاستقلال الذاتي للأقليات Com-munities، اثنية كانت أم دينية أم أخلاقية، داخل المجتمع الاميركي، ويجد مكاناً له أيضاً في امتداد الفكرة الفيبرية لتعددية القيم.

إلا أن هذا التوسع في التحليل والأهمية المركزية المعطاة هنا لموضوع التعددية، لايعدّلان في شيء من توجّهات راولز العامة. والمراد هنا على الدوام تأسيس الحياة الاجتماعية على عقد يستند على مبْدَئَيْ العدالة الاثنين، وبالتالي على فكرة سياسية خالصة، مفصولة عن المصالح الاجتماعية بحجاب من الجهل. ولكن ما الداعي إلى القبول بتلك العزلة للنظام السياسي قياساً على المصالح الاجتماعية والمعتقدات الثقافية؟ نحن نعرف الكثير من المجتمعات التي تعمل على نحو مغاير، خارج نطاق الحالين المتطرفتين اللتين استبعدهما راولز بكل حق: حال المجتمعات العقلانية واليعقوبية وحال المجتمعات الكليانية، والتي ترفض بحاليها، فكرة المصالحة نفسها بين المواطنية والمعتقدات. سبق لي أن قلتُ مرات عديدة، إن العالم المعاصر الذي يصفونه وصفاً سطحياً على أنه مُجْمَلٌ وموحّد، واقع بخلاف ذلك تحت سيطرة الفصل والترتيب المراتبي لكونٍ فسيح من أمواج المدّ العالمية والكيانات المحلية، ومن شأن ذلك كله أن يؤدي إلى تراجع المناهج السياسية، بل إلى اختفائها، واختفاء الدول القومية على الطريقة الأوربية بشكل خاص، والتي كانت تتلاءم إلى حد ما مع الفكرة التي يقبل بها راولز حول المنهج السياسي. وفي وسعنا

أن نضيف هنا حالة «التشاركية»[١] التي قام اليساندرو بيزورنو بتحليلها والتي قوامها الادارة المشتركة للمنهج السياسي من قبل فاعلين ذوي قناعات أو اعتقادات متعارضة. وكانت ايطاليا تمثل في أوروبا حالة متطرفة من الائتلاف في حكم الأحزاب او القوى الاجتماعية التي تعرف على أن بعضها يعارض البعض الآخر، والتي كانت مؤتلفة على الأقل داخل شكل أو آخر من التسويات التاريخية[٢]. ويفترض مفهوم راولز في واقع الأمر، فاعلين عاقلين، وبناء على ذلك، متسامحين ومعتدلين، غير أن هذه الكلمة، إذا كانت تصف الاستقلال الذاتي المعترف به في حقل السياسة وصفاً جيداً فإنه لايفسر سبب الاعتراف بهذا الاستقلال الذاتي ولا شكله.

إن المحاكمة التي أعرضها في هذا الكتاب لمختلفة جداً. فهي تشدّد على التفكّك المتزايد بين العقلانية الآلية وكيانات ثقافية أتيت على ذكرها مرة أخرى أيضاً. وتَعْرِض استقلالية الحقل السياسي، والديمقراطية على نحوملموس أكثر، على أنها الطريقة الوحيدة الممكنة لتحديد هذا التفكك بل إلى انقاصه. ولايمكن لذلك أن يتم إلا باستخراج العقلانية الآلية، مثلما المعتقدات الثقافية، من أجهزة الحكم التي تستولي عليها وتتكلم باسمها. حتى أن قوة الديمقراطية لاتأتي من بنيان عقلاني بل من كفاح باسم المصالح والقيم ضد السلطات: لاتوجد الديمقراطية إلا كتحرير، سواء من الطغيان العقلاني أم من الديكتاتورية الفئوية، لاسيما من أشكالهما المتطرفة التي سميتها استبداد الموضوعية واستبداد الذاتية. وليس فضاء الديمقراطية هادئاً ولامعقولاً. ذلك أنه عرضة للاختراق من توترات ونزاعات

---

(١) - Comsociativismo.

(٢) - Compromesso storico.

وتحركات وصراعات داخلية، لأنه مهدد على الدوام من هذه السلطة أو تلك، من بين السلطات التي تحوم فوقه.

وهذا ما يقودنا إلى التشديد على الفارق الرئيس في التوجه الذي يشاهد بين راولز ومجموعة مدهشة من الفلاسفة الذين عمّقوا المفهوم الليبرالي للسياسة من جهة، وبين الجهد الذي أعرضه هنا لبناء مفهوم ديمقراطي صرف، وغير ليبرالي، للمجتمع السياسي. إن مبرر وجود الديمقراطية على نحو ما أتصوره، يتمثل في جلب الشروط المؤسساتية اللازمة لفعل المأمور الشخصي فلا يمكن للتوافق بين الشامل والخصوصي وبين الأداتي والاقتناع أن يتم إلا في الفاعل فقط، فردياً كان أم جماعياً، على نحو ما قلت بشأن الوجه الرمزي للمهاجر. إن فكرة المأمور تهيمن على فكرة البَيْشَخْصية[1] بل وأكثر من ذلك أيضاً فكرة المجتمع الديمقراطي، أما بالنسبة لراولز، فإن استقلالية الاختيار السياسي، المرتكزة على مبدأيْ العدالة الاثنين، هي التي تُعَرِّف عالم حسن سير الديمقراطية.

إلا أن الفارق بين هاتين الوجهتين للنظر يظل مع ذلك محدوداً. إذ تقبل الواحدة والأخرى باستقلالية المنهج السياسي، وهذا ما يجعلهما تتعارضان سوياً مع الانتقاص من السياسي حيال الدولة، وهو الغالب جداً في التقليد الألماني أو الفرنسي. لكن راولز ينطلق، ومعه التقليد الانكليزي الأميركي كله، من الفرد، أي من مصالحه ومن قيمه، فهو يقرّ إذن بنقطة انطلاق نفعية، حتى لو انتقدها وتجاوزها من بعد مركِّزاً تحليله على **الانسان السياسي** الحر وعلى المواطنين، أي على الأفراد بوصفهم قادرين على التصرف طيلة حياتهم على أنهم «أعضاء طبيعيون ومتعاونون تعاوناً كاملاً في المجتمع»، وذلك يعرّف ما يسميه منذ البداية «الموقف الأصلي»،

---

(١) - أي الجمع بين شخصين.

وله مكوّنتان اثنتان يدعوهما المعقول والعقلاني، وهما متمايزتان لكنهما متصلتان أيضاً احداهما بالأخرى. «إن الاستقلالية الكاملة لاتشتمل فقط على هذه القدرة لكائن عقلاني، بل أيضاً على القدرة على جعل تصورنا للخير بطريقة متناغمة مع المصطلحات المنصفة للتعاون الاجتماعي، أي مبادىء العدالة، يسير إلى أمام».

إنما ينبغي التشديد على تكاملية وجهات النظر هذه بصورة أكبر منها على تعارضهما، لأن المأمور السياسي ينبغي تصوره على أنه خاضع في آن واحد لعلاقات هيمنة وسلطة، مدافعاً عن مصالحه في نفس الوقت كمواطن، وقوةَ مقاومة في وجه سيطرة الوعي الفئوي والمجموعات القيادية في آن معاً. ومن شأن ذلك أن يجمع أبعاد الديمقراطية الثلاثة التي قمت بابرازها في القسم الأول، والتي رغبت في أن أبيّن أنها لايمكن أن تقتصر على الوحدة: تمثيل مصالح الأغلبية والصفة التمثيلية وتحديد السلطة بواسطة الحقوق الأساسية. فالتصوّرات الثورية للديمقراطية تعطي أهمية أكبر للبعد الأول. وفكر راولز والليبراليين الانكليز والاميركيين يعطيها للبعد الثاني، وموضوع المأمور، الذي أُسْبِغُ عليه أهمية رئيسة يتماهى مع الثالث. لكن أي واحد من تلك الأبعاد لايسعه الاستغناء عن الآخرين. فلايؤدي ذلك بنا إلى اتهام الموضوعات المركزية من فكر راولز وإنما طموحه إلى الاتيان بنتيجة بين الوحدة والتعددية وبين الحرية والمساواة.

إذا كانت فكرة راولز تهيمن على التفكير في السياسة منذ عشرين عاماً فمرد ذلك إلى أن هذا الكاتب وضع نفسه في مركز هذا التفكير، بتصميم ووضوح أكثر من أي كاتب آخر، وهو يواصل التساؤل كيف لوحدة المجتمع السياسي أن تتوافق مع تعددية القناعات والمعتقدات. وهو يلتقي على هذا الأساس مع كافة الذين يلحّون على الحريات الفردية ومع الذين يرون في وحدة الشعب والمواطنين أفضل

دفاع ضد الامتيازات وأشكال اللامساواة. وأمّا موقعه فعند نقطة التلاقي بين الذين يعتقدون بالحرية أولاً وبين الذين يعتقدون بالمساواة أولاً، كما يبين ذلك بكل وضوح توافق المبدئين اللذين يعرّفان العدالة على أنها إنصاف. لكن هل يعتبر هذا الموقف، وهو مركزي من الناحية الفكرية، مكاناً واقعياً للّقاء ووسيلة للتركيب؟ وهل ينتج توافق الحرية والمساواة أفكاراً وأنظمة قادرة على تكييف السلوكيات الاجتماعية؟ بوسعنا أن نشك في ذلك. وإنّا لنرى بوضوح ما حقيقة المجتمع الجمهوري، حتى وهو يتخذ شكلاً متطرفاً ثورياً. ذلك هو مفهوم روسو، إنه التأكيد على أن النظام السياسي منفصل عن النظام الاجتماعي ويمكن أن يتعارض معه ليفرض المساواة على تباينات المجتمع المدني. ونرى أيضاً بكل وضوح ماحقيقة مجتمع تعددي يحترم شتى المصالح والآراء والقيم وذلك هو مفهوم لوك. أما إذا كان اعلان حقوق الإنسان قد خلط إرث روسو مع إرث لوك، فهو لم يعرف أن يأتي من ذلك بنتيجة. ويتمسك راولز كذلك بفكرة العقد الاجتماعي، لكنه يتمسك أيضاً بفكرة المتابعة العقلانية للمصالح من قبل الأفراد، فيوفّق توفيقاً فكرياً بين هذين المبدئين ويمكننا التسليم بأن المجتمع الأمريكي يوفّق على صعيد التطبيق بين النموذجين الاجتماعيين السياسيين المعرَّفين على ذلك النحو، غير أن التوفيق ليس دمجاً ولاتوحيداً. ويظهر لدى راولز، والحال هذه، طموح لأن يدمج وجهتي النظر، في حين اننا نرى على الدوام مجتمعاً ليبرالياً تعددياً يتشكل مجدداً، رغم جهوده، داخل فكره. هذا من جهة، ونرى من الجهة الأخرى مجتمعاً جمهورياً. ويتقاطع كذلك داخل فكره الموضوع الفرداني مع موضوع المواطنية، دونما توقف، من غير أن يتوصلا إلى الاتحاد. هذا، ويمنعني كل ما قلته في هذا الكتاب، من أن أتكلّم هنا على الفشل. بل ينبغي الاعتراف، بخلاف ذلك، بأن من المستحيل توحيد العناصر المكونة للديمقراطية، بل إنّ الحلول المتواضعة كالتي يأتي بها راولز،

الذي يبحث عن النتيجة في نظام المعقول والعادل وليس في ذاك الأكثر طموحاً، أي نظام العقلاني والصالح، هي حلول مستحيلة. إن التعارض، الذي يمر عبر هذا الكتاب من أوله إلى آخره، بين الديمقراطية الجمهورية القائمة على المواطنية والمساواة، وبين ديمقراطية تعددية قائمة على التنوع الثقافي والحرية، غير قابل للتجاوز. وهو لايحول دون أشكال من التلاؤم والتفاهم، لكنه يستبعد اكتشاف مبدأ مركزي. فالعدالة لاتأتي بالنتيجة المرجوّة (لكن يستحيل العثور عليها) بين الحرية والمساواة.

مأمور وديمقراطية:

إن الحديث على التلاؤم لايكفي، وكأن الديمقراطية نتيجة الوحدة والتنوع، والعقلانية الآلية واحترام الكيان الثقافي الفردي والجماعي. ذلك أن منطق العقلانية الآلية ومنطق الدفاع عن الكيان يتناقضان ويتصادمان أو يتباعدان أحدهما عن الآخر، تاركين العالم الاجتماعي ممزقاً. والقطيعة أكثر عمقاً من قطيعة الطبقات التي كانت تتصارع على تقاسم ثمار التطور الذي يقبل هذا المنطق وذاك بكافة التوجهات الثقافية. ومن شأن القطيعة أن تؤدي إلى حرب أ هلية عالمية، وأيضاً إلى ازدواجية في الشخصية الفردية، فقد تقومان، إحداهما والأخرى، بتدمير الحضارة، لولا تدخل قوى تقوم بالوساطة، فالمأمور والديمقراطية وجهان للفرد والمجتمع، لايقبلان الانفصال أحدهما عن الآخر.

يدمج المأمور كيانات وتقنيات بإقامة نفسه فاعلاً قادراً على تعديل بيئته، وعلى أن يجعل من تجاربه الحياتية براهين على حريته. ليس المأمور وعي الذات بل ليس كذلك تماهي الفرد مع مبدأ شامل مثل العقل أو الله. إنه عمل لم ينجز قط ولم ينجح قط، لتوحيد ما يرمي إلى الانفصال. إما ضمن نطاق انشاء المأمور لذاته، فإن الفاعل الاجتماعي يتمركز حول نفسه وليس حول المجتمع، وهو يعرِّف بحريته

وليس بأدواره. إن المأمور مبدأ أخلاقي في حالة قطيعة مع مبدأ أخلاق الواجب الذي يقرن الفضيلة بإنجاز الدور الاجتماعي. ولايغدو الفرد مأموراً حين يتماهى مع الارادة العامة ويصبح بطلاً لجماعة، وإنما، بخلاف ذلك، حين يتخلّص من المعايير الاجتماعية لـ «واجب الدولة» على حد تعبير الأخلاقيين المسيحيين فيما مضى، واضعاً نصب عينيه الهدف الذي سمّاه ألَسْدير مكنتاير «الوحدة السردية للحياة»، والذي يتطابق مع ما يسميه جون راولز مع آخرين كثيرين «تطلّع حياة»، على أن لانخلط ذلك مع «مثل حياة أعلى» المعرّف بمضمونه، ذلك أن هذه العبارة تحمل ازدواجيات لمصطلح «حياة صالحة»، والتي يسهل الايضاح أنها محدّدة اجتماعياً على الدوام وتمثل استبطان المعايير السائدة. إن «تطلّع حياة» هو بخلاف ذلك، مثل أعلى لاستقلال ومسؤولية تُعَرّف بالكفاح ضد التبعية والزيف والايديولوجية أكثر مم تعرف بمضمون. وذلك إلى حد نقدر معه على أن نقول تسمية مأمور للفرد الذي لم يستطع قط أن يزرع بستانه، غير أنه كافح ضد الذين غزوا حياته الشخصية وفرضوا عليه أوامرهم. وتنظم فكرة المأمور في واقع الأمر ثلاثة عناصر وجودها ضروري كذلك. العنصر الأول مقاومة السيطرة على نحو ما جاء ذكرها. والثاني حب الذات، الذي يطرح الفرد حريته من خلاله على أنها الشرط الرئيس لسعادته وكهدف مركزي. والثالث الاعتراف بالآخرين كرعايا وبالدعم الممنوح للقواعد السياسية والقانونية التي تعطي العدد الأكبر أكثر ما يمكن من الفرص من أجل العيش كرعايا.

إن ما يبعد فكرة المأمور عن مبادىء الحق الطبيعي وعن صورة الفرد ذي وعي وعزيمة، ليس لديه من بيئة اجتماعية سوى أفراد مماثلين له، أنها لاتقبل الفصل عن العلاقات الاجتماعية وأشكال التنظيم والسلطة الاجتماعية بشكل خاص، والتي

يجد الأفراد والجماعات أنفسهم مأخوذين داخلها. إن الذين يُحلُّون التواصل، مثل يورغن هابرماس، محل الوعي، وبالتالي البَيْشَخْصية محل الشخصية، هم على حق بابتعادهم عن فردانية متكلّفة، غير أنهم لايقطعون غير جزء من الدرب المؤدي إلى التحليل السوسيولوجي. ذلك أن التواصل البيشخصي لايضع أفراداً وجهاً لوجه، بل هو تلاقي المواقف الاجتماعية ومصادر السلطة بقدر ما هو تلاقي مواقف خيال شخصية وجماعية. وكل فرد منخرط في علاقات تبعية أو تعاون انخراطاً أكثر ديمومة منه في مبادلات كلام. فهو يعمل فيأمر أو يطيع، ويصطدم بالندرة أو بالوفرة، وأما علاقاته الاجتماعية، خاصة كانت أم عامة، فتنشىء من حوله ظلاً كثيفاً لايبدّده الجدل ولا البرهنة أبداً. من ثمّ يقع دائماً، دون معرفة من الآخر، البحث عن الذات، ذلك أن المرء ليس مأموراً بفعل قرار إلهي بل بفعل جهده للتخلص من أصناف القهر والقواعد، ولكي ينظم حياته، ومن شأن ذلك أن يقدم صورة عن الحياة الاجتماعية وعن المأمور، أكثر قوّة بل هي دراماتيكية أكثر من تلك التي تنتقل بواسطتها فكرة التواصل بين الأفراد الحاملين لعوالم مُعاشة بطريقة مختلفة. والفرد منفصل عن نفسه بأوضاع تنظيمية وقانونية محملة بعوائق في وجه تشكيل تجربة من شأنها فيما بعد أن تكون موضع تبادل مع آخرين. أما علاقة الفرد بنفسه، والتي يتكون المأمور من خلالها، فهي أساسية أكثر من علاقات الأفراد فيما بينهم، لأنها تصطدم بالتبعية المعاشة. وتعرف الديمقراطية بادىء ذي بدء على أنها المدى القانوني الذي يحمي جهود الفرد أو الجماعة من أجل أن يتشكلوا وينالوا الاعتراف بهم رعايا.

ونضع يدنا هنا على الفارق بين تطور الفكر الفلسفي وفكر السوسيولوجيا. فقد انطلق الأول من تمثيل للعقل ينوّر الفرد ويحوّله إلى مأمور برفعه إلى الشمول، وتلك صورة مازالت تسيطر على نقيض الحداثة لدى هورخايمر، قبل أن يرفضها

ليتوجه بشكل خاص نحو نظرية كلام تمنح الأولية للعلاقة البيشخصية على وعي الذات، المتهم بحق أنه وعي مغلوط. أما السوسيولوجيا فتحركت من نقطة انطلاق مجاورة وهي أن العقل يتجسد في المجتمع الحديث وأن السلوكيات الفردية أو الجماعية ينبغي تقييمها وفق فائدتها للمجتمع - المعيار الذي يتلاقى ومعيار العقلانية، نظراً لأن المجتمع جهاز عضوي أو منهج لايسعه أن يعمل إلا إذا كانت أجهزته، متصل بعضها بالبعض الآخر بصلات معقولة من التكاملية والنفعية. غير أن تاريخها يرتكز، بخلاف تاريخ الفلسفة، على اخراج المأمور شيئاً فشيئاً من تلك العقلانية المنهجية أو النفعية ليس إلا. ويعرب كل من دوركهايم وفيبر عن قلقهما من حداثة كان كل من نيتشه وفرويد قد وجّها إليها الاتهام براديكالية أكبر. وغالباً ما ترفض السوسيولوجيا، في القرن العشرين، فكرة المنهج الاجتماعي، باسم الـ homo oeconomicus الإنسان الإقتصادي أو التحليلات الستراتيجية أو باسم دراسة الحركات الاجتماعية أو مواطن الخيال على حد سواء. ويتخلص الفاعل من المنهج، ليظهر المنهج كأنه اتفاق جرى التفاوض بشأنه أكثر مما يظهر كنظام عقلاني.

إن فكرة المأمور لتعيّن ذروة ذلك التحول للسوسيولوجيا، فهي تُتَرجم بانقلاب حقيقي في تصوراتنا للديمقراطي. فقد عُرّفت على أنها المساهمة في نظام سياسي يؤثر في الحياة الاجتماعية تأثير رافعة أرخميدس، وذلك انطلاقاً من نقطة ارتكاز يقدّمها العقل. وهي اليوم تعرّف بعكس ذلك، عبر اعتراف الرعايا الشخصيين وتنوّع جهودهم في سبيل التوفيق بين العقل الآلي وتلاحم الجماعة، ومن شأن ذلك أن يفترض أكبر حرية ممكنة لكل واحد.

أما المأمور على نحو ماتتصوّره اليوم فلا يقتصر على العقل. فهو لايُعرِّف نفسه ولا يدركها إلا ضمن كفاحه ضد منطق السوق أو الأجهزة التقنية، وهو حرية

وتحرير أكثر عمقاً منه معرفة أيضاً. وهو في الوقت نفسه انتماء إلى كيانات جماعية بقدر ما هو تخلّص وتحرّر. **إن المأمور عقل وحرية وذاكرة في أن معاً. وهذه الأبعاد الثلاثة** تتوافق مع أبعاد الديمقراطية، لأن الدعوة إلى كيان جماعي ينبغي التعبير عنها داخل التنظيم السياسي بتمثيل المصالح والقيم لمختلف المجموعات الاجتماعية، في حين أن الثقة بالعقل تحيلنا على موضوع المواطنية، على نحو ما شاءت الثورة الفرنسية، ولأن الدعوة للحق الطبيعي مقترنة اقتراناً مباشراً بفكرة الحرية، وبرؤية فردانية للمجتمع تؤدي إلى تحديد سلطة الدولة، حفاظاً على حقوق الفرد الأساسية. إن الذين يضعون مأموراً مقصوراً على العقل لمعارضة اضطرابات المجتمع إنما يرجعون إلى وهم قدماء الليبراليين وإلى المدافعين عن الانتقائية الجمهورية، الذين كانوا يماهون الديمقراطية مع حكم المواطنين المثقفين الميسورين والمبجلين. فالمأمور لايتماهى مع العقل الفردي أكثر منه مع الفرد المفرد، ذلك أنه قبل كل شيء العمل الذي يأتلف العقل والحرية والانتماءات بواسطته ضمن حياة الفرد كما ضمن حياة الجماعة.

إن الديمقراطية ضرورية من أجل أن تستطيع الحرية تدبّر أمر العلاقات بين العقلنة والكيانات. وإذا كانت الديمقراطية عرضة للتهديد وأنها طالما أصيبت بالدمار والبطش الشديد، فذلك لأن كون العقلنة والكيانات، وكون الأسواق والفئات، في العالم المعاصر، ينفصلان فيما بينهما أكثر فأكثر، ولأن الديمقراطية لاتقوى على العيش في أي منهما ما داما منفصلين أحدهما عن الآخر. ويمكن لعالم التقنيات والأسواق أن يكون في حاجة لسوق سياسية مفتوحة، غير أن جعل الديمقراطية تقتصر على هذه الوظيفة يتسبب للمرء بصدمة. أما العالم الذي تسيطر عليه الفئات فلا يسعى إلا نحو التلاحم والتجانس والاتفاق، ويرفض الجدل

الديمقراطي. وتنحطّ هاتان القطعتان من الحداثة المتناثرة حين تنفصل احداهما عن الأخرى، مثلما يفقد الفرد أهليته لأن يكون فاعلاً اجتماعياً إذا ما اقتُصِر على أن يكون مجرد قطعة في ماكنة، ليس إلا، أو إذا توجب عليه بخلاف ذلك تعريف نفسه كاملاً بالانتماء إلى طائفة. إن المأمور هو جهد الفرد أو الجماعة لتوحيد وَجْهَيْ فعله؛ **والديمقراطية هي المنهج القانوني الذي يضمن توافقهما على المستوى السياسي**، والذي يتيح لمجتمع ما أن يكون واحداً ومتعدداً في آن معاً. ولهذا السبب فالديمقراطية هي **ثقافة** وليست فقط مجموعة من الضمانات المؤسساتية. وإن مايصنع حرية فرد ما والطابع الديمقراطي لمنهج سياسي يتّضح بالمصطلحات نفسها. والمقصود على الصعيدين الاثنين، توافق عناصر هي متكاملة لكنها متعارضة في الوقت نفسه، وإنه مامن مبدأمتفوّق بقادر على جعلها تقتصر على الوحدة. وتفرض فكرة الديمقراطية الاعتراف بالتعددية الثقافية أكثر أيضاً من التعددية الاجتماعية. وينبغي أن تساعد الديمقراطية الأفراد ليصيروا رعايا، وأن ينجحوا من داخلهم، وأن ينجحوا في ممارساتهم العملية كما في تمثيلهم، وفي تكامل عقلانيتهم أي في قابليتهم للتعامل بالتقنيات وأشكال الكلام وفي هويتهم التي تعتمد على ثقافة وتقاليد يعيدون تأويلها على نحو دائم من تحويلات الوسط التقني.

ولقد سعى ألَسدير مكنتري من جانبه، مستخدماً عبارات مختلفة، للعثور على وحدة المأمور فيما وراء السلوكيات الخاصة، بمعارضة الفكرة السارترية بشأن المأمور المخلوع من أفعاله. فهو يرى أن «وحدة الحياة البشرية هي وحدة بحث مرويّ. وأن عمليات البحث تصاب أحياناً بالاخفاق، فهي خائبة ومهملة أو تضيع في أشكال من اللهو، وأن الحيوات البشرية تضيع أيضاً بتلك الأشكال كلها. أما

المعايير الوحيدة لنجاح الحياة الإنسانية بكليّتها أو فشلها، فهي معايير النجاح أو الفشل لبحث مرويّ أو قابل لأن يروى».

فيقوده ذلك لأن يعرّف المأمور ليس عبر تطلّعه فقط أو غايته، بل عبر تقاليده العائلية أو القومية أو غيرها أيضاً. وبدلاً من أن يعارض التقليد بالعقل، على نحو ما فعل بروك فإنه يوحدهما بحركة فكرية مماثلة للحركة التي قمت بعرضها في كتاب **نقد الحداثة**.

ولا تقتصر الديمقراطية على الحرية السلبية والحماية من نظام حكم متسلط، أكثر من اقتصارها على مواطنية تكاملية ومحرّكة. فهي تعرّف بالتوفيق ما بين الشمولي والخصوصي، بين الكون التقني وبين أكوان الاشارات والمعاني الرمزية. وليست هذه الديمقراطية مجرد مجموع من الاجراءات أو نظاماً شعبياً. إنها عمل جهد في سبيل الحفاظ على وحدة محدودة دائماً بعناصر متممّة لاتستطيع الانصهار داخل مبدأ توجّه وحيد أبداً. إن نظاماً ديمقراطياً يرتكز إذن على وجود شخصيات ديمقراطية، وينبغي أن يكون هدفه الرئيس خلق أفراد رعايا قادرين على أن يقاوموا التفكك في عالم الفعل وعالم الكائن، للمستقبل والماضي. هذا ويمثل رفض الآخر واللاعقلانية خطرين مميتين أيضاً بالنسبة للديمقراطية.

انقلاب في المنظور:

كان تصوّر المواطن نتاجاً للمؤسسات والتربية المدنية. وهو إنسان عام يجعل مصالحه ونوازعه الخاصة تخضع للمصلحة العليا للمدنية أو الأمة. ونحن نعيش اليوم، وفي أوروبا على الأقل، ضمن مناخ من اللامبالاة المعادية للحياة السياسية، مناخ تمجيد للحياة الخاصة. والمؤسسات التي مازالت محافظة إلى حد كبير على قوّتها القاسرة، لم تعد تتمتع بأهليتها القديمة على فرض الائتلاف. فنحن نعيش من

جهة في عالم أسواق تجتذبنا منتجاتها بالفائدة التي نتوقعها منها، أكثر مما تجتذبنا بانتمائها إلى ثقافة أو إلى مجتمع هي رمز لهما، أما من جهة ثانية فنحن ننكفىء على كيان واحد أو عدة كيانات عرقية أو جنسية أو قومية أو دينية، أو محلية ليس إلا. ويمتد ما بين دنيا السوق ودنيا الكيانات ثقب أسود، بينما كانت تتلألأ هنالك فيما مضى أنوار الحياة الاجتماعية والسياسية. إن الكلام على الائتلاف والتلاحم الاجتماعي والمساهمة في الحياة السياسية لم يعد يطابق التجربة التي نلاحظها. فمن شأن ذلك أن يفرض انقلاباً في المنظور: فبدلاً من الاعتقاد بأن المؤسسات تستطيع خلق نمط من الشخصية، ترانا نطلب من هذا النموذج أن يجعل المؤسسات الديمقراطية ممكنة ومتينة.

فيما مضى، كان كل شيء يرتكز على هوية العقل والأمة، بل غالباً ما كان الطغيان نفسه يعرّف على أنه يستنير بالعقل مثل الاتحاد السوفييتي في بداياته ومثل حكم الامبراطور جوزيف الثاني في النمسا. غير أن الدولة القومية لم تعد وجهاً للعقل منذ زمن طويل، فقد طغت عليها امبراطوريات الاقتصاد وتدويله في آن معاً. وتلاشى حلم الجمهورية رغم أنه مازال يألف خطابات بعض من رجالات السياسة وحفنة من المثقفين. ولكن بم عسانا نستبدل ذلك المبدأ المفرط في وحدانيته، إذا كنا نأبى القبول بتمزّق تام في النسيج الاجتماعي الذي قد تكون نتائجه خطرة؟ لست أرى سوى جواب واحد: المأمور. وليس ذلك على أنه شمس جديدة تضيء الحياة الاجتماعية، بل على اعتباره شبكة اتصالات بين عالمي الموضوعية والذاتية، اللذين لاينبغي لهما أن ينفصلا، أحدهما عن الآخر، انفصالاً تاماً ولا أن ينصهرا معاً على نحو مصطنع. ويتكون المأمور، من جهة أولى، وهو ينتقد الآلية، ومن الجهة الثانية وهو ينتقد الطائفية، فهما الشكلان المنحطان لمبادىء العقلنة والشخصنة. ويعارض المأمور بالفرد وانتماءاته أداتية الأسواق والسلطات، اما

صورة المجتمع الجماهيري فيعارضها بصورة مجتمع مكوّن من أفراد ومجموعات ذوي تاريخ وذاكرة وتقاليد وقيم. إلا أنه يعارضها أيضاً بالعقل نفسه في وظائفه التحليلية والنقدية، على نحو ما يفعل علميون كثيرون يمضون بالنقد ضد التسلّح النووي وتدمير البيئة أو النّسالة[1]. وإذ يدينون الأداتية التقنوقراطية أو التجارية، فباسم العلم يفعلون ذلك، لا باسم العرف. ويرفع المأمور لواء العقلانية الآلية ليجابه به الطائفية وبناءها لمجتمعٍ متجانس خانق، غير أنه يستعين أيضاً بالثقافة نفسها، والتي تشكل في الغالب قوة المقاومة الرئيسة للسلطة الزمنية التي تنطق باسمها، ذلك أن أشكال السيطرة الطائفية التقليدية أو الحديثة قد حوربت، ولاتزال، في عديد من البلدان باسم المسيحية كما باسم القومية.

على هذا النحو يحارب المأمور خصومه من الجانبين، من جانب العقلنة كما من جانب الشخصنة، مستعيناً بالمبدأ الثقافي الذي تسعى السلطة السياسية لمصادرته. والمأمور هو قبل كل شيء مجموع هذه المقاومات وهذه الانتقادات ضد كافة المبادىء السلوكية. وهو يتثبّت مثل غايته الخاصة. فيؤكد حريته ويدافع عنها ضد أداتية المجتمع المنفتح، بقدر دفاعه عنها ضد انغلاق الطائفية، لأن هذه وتلك تتهددان حرية تلتزم ائتلاف لغة اجتماعية وثقافية موروثة مع أهداف تقنية واقتصادية جديدة، إنه تناغم الكلمات والأشياء، تناغم الرمزي والآلي.

ويبقى عمل المأمور هذا حيال نفسه مستحيلاً ما لم يتوفر مجال قانوني حر يتمكن من التحرك فيه كما يشاء. هذا المجال هو الديمقراطية. فلو كان بوسع المأمور أن يبلغ بنفسه عملية التوحيد الخاصة به، وأن يدمج الاداتية والروح الطائفية دمجاً تاماً، ما كان بحاجة لشروط سياسية، ولكان ذلك انتصار الفردانية أو عودة التراجيديا الاغريقية، على نحو ما عرّفها نيتشه على أنها التواصل بين الديونيزي

(١) - علم تحسين النسل.

والابولوني. غير أن تلك الوحدةوذلك الانتصار لايتحققان أبداً. فالقوى النابذة التي تفصل العالم الأداتي عن العالم الرمزي هي أقوى بشكل دائم من جهود المأمور الجابذة. لذا فإن العلاقات والنزاعات والاتفاقات بين العالمين الاثنين لايمكن أن تعالج على المستوى الشخصي فقط، بل ينبغي أن يكون ذلك على المستوى السياسي أيضاً، أي بواسطة الديمقراطية. بيد أن الفُرْجَةَ الديمقراطية قد تغدو عديمة النفع وتصير موضع اجتياح سريع إما من قبل أداتية السوق وإما من قبل التسلّط الطائفي، مالم تُسْتَخدَم باديء ذي بدء لبناء المأمور. فالمجتمع الحرْ إنما يشاد على كائنات حرة.

ألا كَمْ نحن بعيدون هنا عن حرية القدماء! فلم يعد المراد اليوم استبدال مجتمع متساوٍ بمجتمع مراتبي، أو حتى الروح الفردانية بالروح الجماعية. فالديمقراطية كانت غازية حين أودعت آمالها في العقل والعمل من أجل أن تحارب الامتيازات والتقاليد. وهي اليوم أكثر قلقاً لأن الإجمالية تسحق تعددية الثقافات والخبرات الشخصية ولأن المواطن يتحولّ إلى مستهلك. وهي قلقة بشكل خاص لأنها خرجت لتوّها من مرحلة طويلة رزحت فيها تحت سيطرة انظمة استبدادية أو متسلطة فرضت حكمها المطلق باسم ثورة شعبية، ولأننا نشهد اليوم، حتى داخل المجتمعات المحميّة من التسلط، ظهور قوى تقوم بتدمير الديمقراطية. فيمكن للرأي العام أن يتحول إلى استهلاك برامج ويمكن للدفاع عن الفرد أن ينحط إلى خصوصيات وشيع، بل إلى استحواذ بالكيان الشخصي أو الجماعي. هذا ويساهم الانفصال المتزايد لعالم الأشياء عن عالم الثقافة إلى اختفاء المأمور الذي يُعرّف بانتاج المعنى انطلاقاً من النشاط، وبتحويل وضع إلى فعل وإلى انتاج للذات. وليست الديمقراطية اخضاع الفرد للنفع العام، انها، بخلاف ذلك، تضع المؤسسات في خدمة الحرية الشخصية والمسؤولية الشخصية. غير أننا نجد مشقة في تبيّن مجال المأمور بين الطبقات الشعبية التي تحيط به وتنذر بسحقه: هناك

الانتماءات الاجتماعية والثقافية من جهة، والسوق أو المناهج التقنية من جهة أخرى. ويكمن مصدر أزمة الحداثة في أننا لم نشعر بأننا أسياد العالم الذي تولّينا بناءه: فهو يفرض علينا منطقه، منطق الربح أو القوة، حتى لينبغي علينا، من أجل أن نقاومه، أن نستعين بما هو كامن فينا وهو الأقل حداثة أي الأكثر صلة بتاريخ وطائفة. وعلى هذا النحو نحن نعيش، إنها عيشة ناعمة في البلدان الغنية ومأساوية في البلدان الفقيرة. حياتنا العامة في بلدان الطرف الأول تجعلنا نساهم في العالم الأداتي، لكن يسعنا الابقاء على مجال خاص مليء بالذكريات والانفعالات، بالنرجسية أو الانكفاء على مجموعة ضيقة. أما في بلدان الطرف الثاني، فتتحرك طائفة ضد الحداثة التي تدمّر أشكال الحياة التقليدية، فتساهم في انتصار مصالح الأجانب وعاداتهم. وتفقد الديمقراطية قواها في الحال الأولى كما في الثانية. فتَحلّ محلّها سوقٌ سياسية مفتوحة، في أفضل الأحوال، أو صراع كلّي بين ثقافتين، في حالة مجابهة مدمّرة.

الديمقراطية والعدالة:

علينا من أجل الدفاع عن الديمقراطية، أن نعيد تركيز حياتنا الاجتماعية والثقافية حول المأمور الشخصي، فنعثر مجدداً على دورنا الخلاق والمنتج، لا كمستهلك فقط. ومن هنا تأتي الأهمية المتزايدة للأخلاق، كصيغة معلمنة للدعوة الموجهة للمأمور، في حين أن الكنائس، وهي المدافعة عن التقاليد الدينية، تقف بشكل عام في صف القوى التي تشن المعركة، ومن شأن هذه المعركة أن تدمّر حرية المأمور الشخصية، أيا كان المنتصر فيها. فالأخلاق، في واقع الأمر، تستدعي الجدل، نظراً إلى أن مبدأ مرجعيتها في تعريف الخير ليس مبدأ تغيير اجتماعي. فتساهم على هذا الأساس في إعادة بناء المجال العام بين العالم التقني أو التجاري وبين الموروث الثقافي. وحين يتحكم في حياة المأمور، كفاحُه المزدوج، ضد أجهزة

سلطة طائفية وضد منطق المناهج التقنية والتجارية، يغدو موضوع المأمور وموضوع الديمقراطية غير قابلين للانفصال.

ليست الحرية الايجابية نتيجة للتعبئة السياسية واستلام الحكم. فلم يعد بوسعنا أن نعقد آمالنا على تحويل اجمالي للمجتمع، لأننا نعرف حق المعرفة أنه سيفتح الباب أمام سلطة مطلقة بل استبدادية من شأنها ابتلاع المجتمع. لكن لا يسع الحرية أن تكون سلبية فقط؛ وهي لاتملك القوة لأن تدافع عن نفسها بنفسها علماً أنه ما من شيء ممكن من دونها. وينبغي أن يبادر إلى تحريكها أفراد يصنعون، عن طريق مجادلات واتخاذ قرارات ديمقراطية، مجالاً يستطيع فيه، كل فرد أو كل مجموعة، أن يمزج موروثه الداخلي مع بيئته التقنية ليجعل من ذلك تطلّعاً خصوصياً ومحمّلاً بمعنى شمولي في آن معاً. وليست الديمقراطية هدفاً قائماً بذاته. إنها الشرط القانوني الضروري لانشاء العالم على يد فاعلين خصوصيين، مختلفين بعضهم عن البعض الآخر، غير أنهم يصيغون معاً حديث الإنسانية الذي لم يكتمل قط ولم يتوحّد البتّة. أما والديمقراطية لاتعي دورها في خدمة الرعايا الشخصيين، فإنها تنحدر إلى درك آليات مؤسساتية يسهل وضعها في خدمة من هم أشد قدرة وخدمة الأجهزة والمجموعات التي قامت بتكديس موارد كثيرة لتفرض سلطتها على مجتمع لايرفع أي عائق في وجه غزوها.

ونحن بوضعنا الديمقراطية على ذلك النحو، في خدمة المأمور الشخصي، نسير قدماً في اتجاه يبعدنا عن قسم كبير من الأفكار حيال الديمقراطية. فلقد سعى جون راولز، على سبيل المثال، لأن يبرهن على أن مصلحة كل واحد إنما تكون مضمونة على أفضل وجه عن طريق تنظيم المجتمع تنظيماً منصفاً وعادلاً. أما عن المبدأين اللذين أعتمدهما في تعريف العدالة والحرية والمساواة، فليسا متساوقين حقاً إلا لأن تغاير المجتمع وتلاحمه متكاملان، وإنهما كذلك لأن المجتمع منهج

مبادلات لن تكون ممكنة إذا لم يعرّف كل عنصر من المنهج نفسه عن طريق مهمة اجتماعية وأهداف خصوصية في الوقت نفسه، وما لم يقم الفاعلون باستبطان قيم ومعايير، وقيامهم في الوقت نفسه بمتابعة مصالحهم متابعة عقلانية. وإذا كان المجتمع غير مصمم تصميم طائفة متمايزة، يظل عناصرها متماسكين معاً بتضامن عضوي، فإن حرية كل واحد ومساواة الجميع، أو التقليل من الفوارق على الأقل، سوف تتصارعان على الأرجح أكثر مما ستتكاملان. إن ذلك التصوّر الذي يوحي إيحاء طبيعياً بالصيغ القانونية، وبما يسعنا أن ندعوه على نحو واسع بالتصور القانوني للحياة الاجتماعية، يستمد قوته من إقامته صلة مباشرة بين البحث العقلاني للمصلحة الشخصية وبين التكامل الاجتماعي، مع استبعاده للعلاقات الاجتماعية، وذلك ما يقوم به جون راولز بتألق منذ بداية مسعاه. أفراد ومجتمع ومبادلات، تلك هي العناصر التي تتكون منها الحياة الاجتماعية، التي ينبغي أن تكون علاقاتها وصراعاتها واتفاقياتها الاجتماعية مستبعدة بواسطة الفكر.

وإني لأمنح، بخلاف ذلك، نوعاً من الامتياز للمصطلحين اللذين يضعهما هذا التصور الليبرالي والنفعي جانباً، ألا وهما المأمور وعلاقات السيطرة الاجتماعية المرتبطين ارتباطاً وثيقاً أحدهما بالآخر على قدر ارتباط الفرد والمنهج في التصوّر الآخر. وبما أن المجتمع واقع تحت سيطرة السلطات فإن الديمقراطي يرتكز قبل كل شيء على أن يعارض ممارسات وقواعد قانونية، تستخدم استخداماً واسعاً لحماية سلطة المسيطرين، بعزيمة تحرير جماعية وشخصية، تختلف اختلافاً بيناً عن السعي العقلاني وراء المصلحة، فتُدافع النظام وتَقْلِبُ الضمانات القانونية للسيطرة وتستعين أيضاً بقيم ثقافية شاملة ضد سلطة تتهمها بالعمل في خدمة المصالح الخصوصية.

ليس تعارض هذين التصورين تعارضاً تاماً وهو لايستبعد التكاملية. فقد احتل نموذج الديمقراطية البريطاني تاريخياً مكانة مركزية، لأنه بدا قادراً ضمن الجدل بين الانصاف والمساواة، على الاستجابة للمطلبين: ان يكون قانونياً واجتماعياً في آن معاً. ويوشك النموذج «التحريري»، بشكل خاص، أن يقع في أغلاط النموذج الثوري المعادي للديمقراطية، ما لم يسع إلى بلوغ اصلاحات قانونية، وهذا ما نجحت الحركة العمالية الأوروبية بفعله عن طريق انشاء **دولة رفاه** Welfare State في السويد وبريطانيا العظمى وفرنسا، وفي كافة البلدان الأوروبية تقريباً، وكذلك في البلدان الكبرى الحديثة التابعة للكمنولث مثل: كندا واستراليا ونيوزيلنده. ونرى، بموازاة ذلك، ان سياسة تقصر العدالة على الإنصاف لهي سياسة مهددة بالمحافظة، وبالقبول السلبي لعلاقات السلطة، مالم تتولّ بث النشاط فيها روحُ التحرير، أي تلك التي أوجدت في الولايات المتحدة الـ New Deal عن طريق الفعل النقابي ليقوم جيل تالٍ باحياء الكفاح من أجل الحقوق المدنية.

إن الفعل الديمقراطي هو إدخال المؤسساتية في حركات التحرير الاجتماعي والثقافي والقومي. وكما أن جون راولز يلح على أولية مبدأ الحرية على المبدأ الذي يشيد المساواة في الفرص والسعي إلى تخفيض الفوارق الأكثر شدة، كذلك فإن الفعل الديمقراطي، المتحرك بفعل الدفاع عن المأمور والكفاح ضد أشكال السيطرة، ينبغي أن يتولى «حرفياً» البحث عن التكامل الاجتماعي وتنسيق المصالح الشخصي. وليس القانون هو الذي يقيم الديمقراطية، بل هي الديمقراطية التي تحوّل دولة القانون، التي يمكن أن تكون ملكية مطلقة، إلى مجال عام حر، والديمقراطية، قبل أن تكون مجموعة من الاجراءآت، هي نقد للسلطات القائمة وأمل تحرير شخصي وجماعي.

المجتمع الجماهيري:

إذا كانت الديمقراطية مهددة على نحو مباشر جداً، فمصدر التهديد هو الأنظمة المتسلطة والاستبدادية، لكن ينبغي الاعتراف بوجود تهديد آخر. وليس مصدر هذا الأخير سلطة قوية جداً، تخضع المجتمع لرحمتها، بل المجتمع نفسه الذي لم يعد يرى في النظام السياسي سوى بيروقراطية تعسفية أو فساداً، فيتمنّى أن يجعله مقتصراً على دور حارس ليلي، أو دولة أدنى، حتى لايصار إلى عرقلة نشاط الأسواق وانتشار سلع الاستهلاك وكافة أشكال التواصل الجماهيري. ويمكن لتلك الليبرالية الضيقة أن تعتبر نفسها ديمقراطية، ذلك أنها تحترم الحريات وتستجيب لمطالب الأغلبية. وينزع التسوق في البلدان الغنية لأن يحل محل التصويت، أما في البلدان الفقيرة فيعترفون بأولية الخروج من الفقر، أما الخطابات على الحريات العامة فتقابل بالنقد على اعتبارها خاصة بالنخبة ومن وحي الأجنبي المسيطر. وفي كل مكان، تحقّق الفكرة القائلة إن الدفاع عن الحرية يقوم على إنقاص تدخل الدولة، تقدماً ملحوظاً وبأشكال شتى. وإذا كانت الديمقراطية التمست الفصل بين الكنيسة والدولة وإذا كانت مهددة أكثر من قبل أنظمة ترفض هذه العلمنة، ألا ينبغي السير بهذا المبدأ حتى نتائجه القصوى، ألا وهي أكبر اختفاء ممكن للمعايير الاجتماعية والتسامح الخالص؟ تكمن قوة هذه البرهنة في أنها تستطيع بحق أن تعلن أن السوق أكثر تسامحاً من الادارة بل حتى من القانون، وإن على هذا الأخير أن يتكيف بمرونة كبرى، أي بأقل قدر ممكن من المبادىء، مع المطالب. صحيح أن هذا التصور ذو جاذبية، لأن مجتمع الاستهلاك هذا أكثر تنوّعاً وأقلّ انضباطاً من أي مجتمع آخر وهو بشكل خاص أكثر تسامحاً. وهو يقمع على نحو متناقص حالات العلاقات الجنسية التي تعتبر منحرفة، لأنها تقوم بإفراغ فكرة الانحراف

نفسها من معناها وتستبدل بالمعيار الاجتماعي المصداقية الشخصية، ولقد ارتفع شعار شهير في أيار ١٩٦٨ يقول: المنع ممنوع. فليس مجتمعاً ثورياً ذاك الذي يحترم على نحو أفضل روح التسامح هذه بل هو اقتصاد السوق.

لكن هل ينبغي الاكتفاء بهذا الاطراء للمجتمع الجماهيري وتفويض الأمر للعلاقة بين الجهد والطلب في سبيل تأمين أكبر حرية ممكنة؟ أليس الفراغ السياسي والايديولوجي مصدر نفع للاستهلاك الأكثر فورية والأكثر خلواً من كل تفكير؟ وهل نسمي حرية نسيان كل مالايحمل التلبية المباشرة لحاجة من الحاجات؟ إنه لمن قبيل الوهم، الاعتقاد من ناحية أخرى، بأن المجتمع الجماهيري يولّد مجتمع مستهلكين متفرّدين. هذا وقد بيّن ميشيل ما فزولي بشكل خاص، أنه حيثما يكون خوف من مجتمع مدمّر وفوضوي، يدفع بالفردانية إلى حد العزلة وغياب كل رقابة اجتماعية، نشهد ظهور «عشائر». فالمجتمع يتشظّى، والفاعلون الذين كفوا عن التعريف بأنفسهم عبر أهداف اقتصادية وعلاقات اجتماعية، يتعرفون عليها عبر موروثهم الثقافي. فالطوائف تتشكل على انقاض المجتمع لاسيما السياسي.

لايمكن لدفاع عن الديمقراطية أن يرتكز على رفض المجتمع الجماهيري. فالكلمات نفسها تتعارض مع تلك المعارضة المصطنعة: هل يسعنا أن نتصور ديمقراطية أوليغارشية؟ وتغدو الديمقراطية بالمقابل عرضة للتهديد، إذا تجزأ ذلك المجمتع الجماهيري إلى مجموعة من الطوائف المنغلقة في دفاعها عن كيانها، فتحوكت إلى شيع ترفض أن تطيق كل معيار اجتماعي يتداخل مع تصورها للحياة الفضلى. ولكن كيف لنا أن نحول دون ذلك التشظّي للمجتمع أو نحدّ منه دون أن نفرض معايير مدنية أو جمهورية، وهي أشكال ذات مسحة علمانية فقط من أخلاق دينية، يرفضها عدد متزايد من الأفراد باسم حرية العيش والتفكير وتنظيم

أنفسهم على النحو الذي يريدونه؟ ليس لهذا الاستفسار سوى جواب واحداً: ينبغي أن تكتَشف من جديد علاقات اجتماعية خلف الاستهلاك، وبالتالي علاقات سلطة.

غالباً ما كانت المناقشات عبر وسائل الاعلام، والتلفزيون منها تحديداً، تتسم بالغموض بسبب المقاومة التي يبديها حيالها تصورٌ للثقافة رفيع الشأن وبالتالي انتقائي. حتى تغدو الثقافة علاقة لبني البشر، مع القيم الأكثر سمواً من تجربتهم، قيم الجمال والحق والخير، المجتمعة أحياناً في صورة ممجّدة لتلك القيم. كان على التلفزيون، مثله في ذلك مثل المدرسة، أن يكون دوره تربوياً، مثل الدور الذي استعدّت لأن تؤديه في فرنسا، دُوْر الثقافة التي أقامها اندريه مالرو، والتي كان من شأن السكان أن يقصدوها ليطّلعوا فيها على أعظم نتاجات الثقافة العالمية. وهو تصور منفتح ومعطاء، ورؤية «التثقيف»[1] على أنه خطوة نحو العالمية. وهو يوكل للمثقفين دور الوسطاء. وغالباً ما تضاعف ذلك التصور بالفكرة التي ترى أن لوسائل الاعلام دوراً في نقل التراث القومي، وبالتالي في تشريك السياسة، بالمعنى الأسمى للمصطلح. ثم جوبهت تلك المهمات النبيلة بالاصرار على دور الوسيط أكثر من الرسالة، وعلى غزو السوق أكثر من نوعية البرامج. بل قام أحياناً بعض الناقدين المتشددين فتشكوا من التلاعب بالأفكار ومن وجود دعاية ماكرة حتى في نشرات المنوّعات. وعلى هذا الأساس أمكن لنا أن نقرأ كتاباً مدهشاً يتهم دونالدديوك بأنه عميل للامبريالية الاميركية، وهي تهمة يمكن أن تطال حكايات لافونتين الخرافية أو فلوريان بصفتها مطايا للامبريالية الفرنسية أو حكايات غريم التي تروّج للجامعة الجرمانية!

---

(١) - Bildung.

ينبغي بادىء ذي بدء الخروج من هذه المجادلات التي فقدت كل معنى لها في عالم «حديث» بات يعرّف بفعله لابتلاؤمه مع نماذج سامية. وإذا كانت وسائل الاعلام هذه لاتقوم سوى بالاستجابة للطلب، فليس ذلك من أجل تبني فكرة مغايرة، وهي فكرة خالية من المعنى، مادام التفكير يبدأ مع الأسئلة التي تدور حول هذا الطلب وتشكيله وحتى تعريفه، مادمنا بصورة عامة نطلق هذا على الرد الايجابي أو السلبي على عرض ما، وما دام المشاهد يختار بين ما يعرض عليه من برامج، في مجتمع يتمتع هو نفسه بتنظيم ما وينتج صورة ما عن نفسه.

ينبغي استبدال التعارض بين ثقافة عالية وثقافة شعبية بتلك التي تجابه منطقين للفعل. المنطق الأول يتعلق بالاستهلاك، ويمنح الأفضلية للموضوع، المادي أو الثقافي، الذي يأتي بالإجابة المباشرة أكثر على مطلب أو ردّ مقررّين سلفاً، مثل الصورة التي تثير انفعالاً، لأنها تجلب رؤيا واضحة وبيّنة عن الخير أو غالباً عن الشر. وهي تخلّف أثراً مثل المشاهد التي تمثل الجحيم على جبهات الكاتدرائيات. أما الآخر فهو منطق انتاج المواقف: إنه يحث على المحاكمة والاعلام وتغيير رأي أو موقف مسبقين أو تدعيمهما. لقد أظهرت الدراسات حول التلفزيون أن الجمهور ليس كتلة جماهيرية تستقبل برنامجاً بل مجموعة من الأفراد أو الفئات التي تستخدم الصور والنصوص لانشاء عروض ومواقف تتدرج من الاستهلاك المحض إلى الرد الايجابي أو المساهمة النقدية. وكما أن العرض والطلب، في ميدان التجارة، لايتساوقان، لأن البائع يبغي أن يحقق ربحاً، فيما يريد الشاري غالباً أن يقتني رمزاً أكثر منه سلعة، كذلك نجد في عالم الاتصال الجماهيري منطقين قد لايكون بينهما أية نقطة مشتركة. إن المسؤولين عن الأقنية والبرامج، يفكرون غالباً بمصطلحات مالية حين يكونون في حالة تبعية للاعلان، في حين أن استجابة المشاهدين كجمهور

تكون أدنى منها بكثير تبعاً لاهتماماتهم الشخصية. أما المثال الأكثر بساطة على ذلك فهو الأخبار، وهي وظيفة التلفزيون الرئيسة في الوقت الراهن، والتي تسمح للأقنية بفرض تعرفات عالية جداً على المعلنين. فليس من يتخيل أن أخباراً موجهة نحو الاعلان نفسه يمكن أن تحقق انتشاراً أفضل. وعلى الاخبار المتلفزة أن تتضمن، بخلاف ذلك، قدراً ضئيلاً من الاحكام، عدا الأخلاقية منها، على نحو يجعلها مقبولة من كافة قطاعات السكان. فهناك الكثير من التعارض بين منطق الاستهلاك ومنطق الانتاج، وبين سلوكيات المشاهدين وستراتيجيات تشكيل الرأي العام، لكن هنالك أيضاً تكامل بين وظيفة المقاول الرأسمالي ووظيفة المأجور في المجتمع الصناعي. ويأتي دور الدولة أو الهيئات المستقلة، على صورة ما كان عليه الحق الاجتماعي، من حماية المطالب التقديرية لمشاهدي التلفزيون من السلطة المكثفة لموزعي المنتجات المعدة للاستهلاك.

وليس من ديمقراطية دون كفاح ضد سلطة ما. وإذا نظر إلى ما هو مدان ضمن فكرة مجتمع الجماهير، ما كانت إشاعة الاستهلاك، التي لها جوانب ايجابية أكثر منها سلبية. إنما هي الأولية التي تميل إلى منحها للأشياء على العلاقات الاجتماعية. فالحياة العامة موضع اجتياح من الاعلان الذي يلائم انتشار السلع كل الملاءمة غير أنه يلقي بالخيارات السياسية في الظل. فيجري كل شيء كأن مجتمعا حين يعي نفسه بنفسه مجتمع استهلاك، يكرس الاهتمام الأكبر والأكثر استمراراً للنشاطات الأقل أهمية، بما فيها الصعيد الاقتصادي. فيدور الحديث في التلفزيون كثيراً على المنظفات والمعجنات الغذائية بمواظبة أكبر منها على المدارس والمشافي والأشخاص المعوزين، ومن شأن ذلك أن يعود بالمجادلات السياسية القهقرى. ان نمو السوق ذو نتائج إيجابية جداً، لأنه يسمح بتلبية الطلبات المتنوعة والمتغيرة، كما

أنه يحدّ في الوقت نفسه من سلطة دولة سعت لأن تراقب الحياة الاجتماعية بمجموعها. غير أن مجتمع الاستهلاك ليس سوى تمثيل للحياة الاجتماعية، وبنيان خاص منها، فهو يولي الأولية لانتاج السلع التجارية واستهلاكها، على حساب أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسات والاستثمارات والتي تستخدم عبرها المصادر الاجتماعية الرئيسة. غير أن هذه الأخيرة هي التي تستجيب لأكثر المطالب أهمية وتعتمد أهم المبادىء مثل المساواة حيال التعليم والرعاية الطبية، والتضامن حيال أشد المعوزين، واحترام الشخصية الإنسانية واستقبال المهجّرين، الخ. فيقودنا ذلك إلى أن نعرّف الديمقراطية لابالتعارض مع المجتمع الجماهيري، وإنما كجهد للارتقاء من الاستهلاك الفردي للسلع التجارية إلى اختيارات اجتماعية تتهم علاقات السلطة ومبادىء أخلاقية. وكلما ازداد ذلك الارتقاء، تجلت أكثر، من فوق الفرد المستهلك، صورة المواطن أولاً، أي العضو في مجتمع سياسي، والذي يجري المشاورات بشأن استخدام موارده وبشأن مبادىء فعله، وصورة المأمور من بعد، أي قدرة الفرد ومشيئته في أن يكون فاعلاً، فيراقب بيئته ويوسع منطقة حريته ومسؤوليته. فليس المجتمع الجماهيري معادياً للديمقراطية بنفسه، بل يهدم بخلاف ذلك، تلك العوائق الثقافية والاجتماعية التي هي عوائق في وجه الديمقراطية كذلك؛ غير أنه ليس سوى المستوى الأدنى من حسن سير مجتمع حديث، وإذا ظل هذا المجتمع عند ذلك المستوى، فهو ينتقص من قدرته الخاصة على الاختيار والمجادلة والتطور، فيدير ظهره بالتالي للديمقراطية، التي لايسعها أن تكون مقصورة على التسامح المحض، كما سبق وأكد هربرت ماركوز.

فعلى أي نحو يجري ذلك الارتقاء؟

الفصل الثاني
إعادة تشكيل العالم

الاعتراف بالآخر:

يجري الانتقال ضرورياً، من الجهد الفردي لاندماج العقلانية الاقتصادية والهوية الثقافية إلى الفعل الديمقراطي، الذي يصنع الشروط القانونية لحرية المأمور، ، عبر الاعتراف المتبادل من قبل كافة الأفراد بواقع أنهم يستطيعون جميعاً القيام بذلك الجهد. فالديمقراطية مستحيلة إذا ما تماهي فاعل مع العقلانية الشاملة وقصر الآخرين على الدفاع عن هويتهم الخصوصية. لذلك نرى الحداثة الغربية وقد تحققت في الغالب بطريقة مضادة للديمقراطية. لقد اعتمد صانعو الجمهوريات الحديثة والاقتصاد الحديث على النخبة من الذكور البالغين المؤهلين والمالكين، لمناوأة الشعب المؤلف من شتى المجموعات الدنيا، والمنغلقة على نفسها كلها داخل اللاعقلانية. أما الذين كانوا يؤكّدون على أنهم حملة مشاعل التنوير فقد ألقوا داخل الظلمة السياسية، وفي وضع المواطنين السلبيين المحرومين من حق الاقتراع، بكافة الذين بدوا في نظرهم عاجزين عن حكم أنفسهم بأنفسهم لأنهم كانوا عبيداً للعوز أولطائفتهم أو لنوازعهم. وليست الديمقراطية بخلاف ذلك، ممكنة ما لم يتعرّف كل واحد في الآخر، كما في نفسه، على الانسجام بين الشمولية والخصوصية. فإذا ما عرّف كل واحد نفسه بانتمائه انتماءً كاملاً إلى طائفة ما،

لايعود موضوع الديمقراطية قابلا للطرح أبدا، ما دام المجتمع سيتشرذم إلى عدد من الطوائف الأجنبية في شعور بعضها حيال البعض الآخر. اما بالمقابل فإذا ما عرّفنا انفسنا جميعاً عبر نهجنا للفكر نفسه والتقنيات العقلانية نفسها، عندها ينبغي للقرارات السياسية أن تتّخذ بهدي معايير عقلانية وباسم الحقيقة والمردود، وذلك ماداعب حتى زمن متأخر أحلام التروتسكيين، والفوضويين من قبلهم، وهم الذين كانوا عقلانيين متطرفين ويعتقدون بأن آلة كبرى أو مخططاً مركزياً أو حاسوباً خارقاً، من شأنها أن تتولى اعداد القرارات الأكثر عقلانية وتلغي علاقات السلطة، ومن شأن ذلك أن يفتح الباب أمام بيروقراطية جبارة بدلاً من الديمقراطية. فهذه الأخيرة تفترض بخلاف ذلك أني اعترف بالخصوصية التي هي خصوصيتي أنا وخصوصية ثقافتي ولغتي وميولي ومحظوراتي، في نفس الوقت الذي انتسب فيه إلى سلوكيات عقلانية آلية واني اعترف بنفس الازدواجية ونفس جهد الاندماج الموجود لدى الآخرين جميعاً.

ينطبق هذا الاستدلال انطباقاً خاصاً على وضع النساء. وتلك هي المسألة الأكثر أهمية بالنسبة للديمقراطية، مادام الرفض لاعطاء حقوق سياسية للنساء، إساءة أشد خطورة من كل ما عداها، موجهة إلى الخيار الحر للحاكمين من قبل المحكومين. ولقد اعربت بعض النساء عن امنيتهن في أن تلغى من الحياة السياسية، والمهنية بشكل خاص، كل إشارة للجنس. وهو موقف ليبرالي متطرف، آل في كل مكان إلى الحفاظ على فوارق كبيرة وإلى مساهمة النساء مساهمة محدودة في نماذج ظلت ذكورية، لاسيما أنها ظلت ترتكز على الفصل التقليدي بين الحياة العامة والحياة الخاصة. هذا وقامت أخريات، بخلاف ذلك، فأنشأن مجتمعاً مضاداً

وثقافة نسائية مضادة، وغالباً ما كانت تلك الثقافة ليسبوية[1]. وليس ذلك بهدف مختلف كبير الاختلاف عن هدف التطهير العرقي، المعمول به في أجزاء عديدة من العالم، والذي إذا ما اعتبر سليماً سسياسياً Polotically correct، فليس ديمقراطياً بسليم democratically incorrect. لكن يهتم بين هاتين المجموعتين المتعارضتين، وتأثيرهما الأيديولوجي أكبر من التطبيقي، عدد كبير من النساء ليس بالتوفيق فقط، من أجل انفسهن، بين حياة خاصة وحياة عامة، وبين نجاح مهني وعلاقات عاطفية وانتماءات عائلية أو قومية أو عرقية، بل بعقد الآمال أيضاً على أن يقوم الرجال من جانبهم بانشاء اشكال أخرى من التنسيق بين المظاهر المختلفة لحياتهم. ونحن نمضي قدماً باتجاه وضع يساهم فيه فاعلون ثقافيون مختلفون باستخدام التقنيات الآلية نفسها وبادارتها كما سترفض فيه بصورة متوازية وبشكل مكشوف أكثر فأكثر فكرة **الطريقة الفضلى الوحيدة**[2]. وكان ادغار موران محقاً في نقده النموذج العلمي الذي يرجع إليه تصورّ متسلّط للشؤون الإنسانية وبين كم هي التصورات الراهنة للعلميين انفسهم متلائمة مع تمثيل جمعي للحياة الاجتماعية، أكثر بكثير من الأشكال القديمة للعقلانية، وذلك بإقامة انسجام بين الدمج والاختلاف.

إني اطلق صفة الديمقراطي على مجمتع يشرك أكبر تنوّع ثقافي ممكن مع أوسع استخدام ممكن للعقل. وعلينا بشكل خاص ألا نلمس انتقام الانفعال من العقل، والتقليد من الحداثة أو التوازن من التغيير. فلنسع إلى التوفيق لا إلى التعارض أو الانتقاء. ذلك أن كل خطوة للفصل تؤدي إلى تدعيم علاقات السيطرة والاستبعاد. إن أفول نجم السياسة وتفجر الشخصية يرافقان الانفصال المتزايد بين

---

(١) – نسبة إلى جزيرة ليسبوس الاغريقية التي عرفت في تاريخها مرحلة عشق المرأة للمرأة. م.

(٢) – One best way.

الأسواق العالمية والكيانات الخصوصية. وكم يعمي التفاؤل، أولئك الذين يرون، مايراه فرانسيس فوكوياما، من أن العالم ماض على طريق توحيده متقدماً نحو نهاية التاريخ، عبر انتصار اقتصاد السوق والديمقراطية الليبرالية والعلمنة والتسامح، بل أولئك ضحايا وسطيتهم الاجتماعية! أما وان النظام السوفييتي قد انهار، فباتوا يعتقدون أن الثقافة الاميركية والمجتمع الأميركي سيصبحان النموذج العالمي الشامل. وليس ما هو باطل أكثر، فالاجمالية الكلية المنتصرة يرافقها تشرذم متسارع. فيستولي القلق على الكيانات فتنغلق على أنفسها، وتأخذ الأشكال الأكثر طائفية من القومية والحياة الدينية بالتّمترس لمقاومة غزو التقنيات وأشكال الاستهلاك المقبلة من مركز الهيمنة، أوْ لاستخدام تلك الأشكال لمصلحة قدرة السلطات السياسية التي تتشكل للدفاع عنها. والأصولية قائمة في كل مكان سواء في التعددية الثقافية الراديكالية كما في الشيِّع القائمة في الغرب، أو في الأصولية الدينية المسيحية أو الاسلامية أو اليهودية أو الهندوسية في شتى أصقاع العالم. وليس ما يخولّنا إطلاق تسمية الديمقراطية على انتصار السوق الذي يستطيع بكل يسر أن يتوافق مع نظام متسلط كما في الصين اليوم وفي كوبا وفيتنام غداً وفي تشيلي بينوشيت بالأمس. وبين هذين الشكلين السياسيين المتعارضين، الهيمنة الغازية من جهة والأصوليات المنغلقة على نفسها من جهة أخرى، تبدو الديمقراطية، القائمة على مشيئة المأمور في الوجود وعلى الدفاع عن الحرية الشخصية والجماعية، مصابة بالوهن.

الوحدة والاختلاف:

غير أن التأكيد على ضرورة التوفيق بين الشمولي والخصوصي وبين العقلانية والثقافات ليس بكاف. فعلينا أن نوضح كيفية حصول ذلك التوفيق، وكيف يسعنا

الاعتراف باختلاف الآخرين، مع الابقاء على وحدة القانون والعقلانية العلمية والتقنية. إن فكرنا يتأرجح على نحو عفوي بين موقفين على طرفي نقيض: فكافة بني البشر، بالنسبة للبعض متساوون أساساً ومتماثلون لأنهم يتمتعون بالحقوق نفسها، غير أن هذه الفكرة تنتهي بهم إلى رؤية التماهي بين تنظيم اجتماعي وعمومية العقل؛ أما البعض الآخر فيرى، بخلاف ذلك، وجوب الاعتراف بوجود عمومية في كل ابداع ثقافي، و هي ليست عمومية العقل بل عمومية اليقين؛ وتجري الأمور وفق الطريقة نفسها ضمن النطاق الفني، فنحن نعترف بالقصد الجمالي ونعترف بالقصد في تمثيل خبرات عميقة أو معتقدات أساسية في الأعمال الفنية، حتى لو كان مضمونها الثقافي خارج نطاق ادراكنا. إلا أن هذا الموقف الثاني لايمكن أن يؤدي إلى ما وراء الانفتاح والتسامح. وهو يكفي للعمل على بناء متاحف، لكنه غير كاف لوضع قوانين وإنشاء مؤسسات تحتاج من جانبها لنوع من التلاحم في المضمون الاجتماعي والثقافي. فإذا ما عرّفنا الديمقراطية بفهم الآخر والاعتراف القانوني بأكبر تنوع وأعظم ابداعية ممكنة، توجب أن نفهم السبب الكامن وراء ترابط كل من الوحدة والتنوّع، وكيف يحصل ذلك الترابط.

يُعرّف المجتمع الحديث بالفصل المتزايد بين العقلنة وبين تثبيت المأمور، والمقصود بذلك ابداعية الفاعل الاجتماعي، والتي سميّتها **الشخصنة**. فالمأمور يثبّت نفسه بطريقتين متكاملتين ومتعارضتين. فمن جهة هو حرية، و مقلوب حتميات اجتماعية وابداع شخصي وجماعي للمجتمع. وهو من جهة أخرى، مقاومة الكائن الطبيعي والثقافي للسطة التي تقود العقلنة. إنه فردية(١) وجنسية(٢)،

---

(١) - Individualité.

(٢) - Sexualité.

أسرة ومجموعة اجتماعية، ذاكرة قومية أو ثقافية، انتماء ديني أو أخلاقي أو عرقي. وسبق أن أشرت هنا إلى أن التهديد الأكبر الذي يرزح تحت عبئه عالم اليوم يتمثل في تمزقه بين عالم الأداة وعالم الكيانات، وأن مجال الحرية يغدو بينهما خالياً. أما الآن فينبغي قلب هذه الرؤية المتشائمة والتذكير بأن الحداثة تمثلت على الدوام بالبحث عن تكاملية العقلنة والحرية والكيان، وائتلافها. غالباً ماعتقدنا، في بداية عصرنتنا، ان الحداثة تفرض أن نضرب صفحاً عن الماضي وعن المشاعر وعن الانتماءات. وتلك كانت روح الرأسمالية الغازية، كما كانت روح الثورات أيضاً. وقد قادت احداهما المجتمع، كما الأخرى في اتجاه مضاد لوجهة الديمقراطية. لكن توجب التخلص من أغلال الماضي وبناء مجتمع إرادوي[1] وتحرير الذين واللواتي كانوا جميعاً موضع استغلال واستلاب. أما اليوم، وبخلاف ذلك، فلم يعد المقصود نسف الماضي، وقلب الأنظمة القديمة، بل منع تمزق العالم والحيلولة دون الانفصال المدمر بين عالم التقنيات والمعلومات والأسلحة وعالم الأثنيات والشيع والفردانية المنغلقة على نفسها. ينبغي إذن إعادة تشكيل العالم وخلق وحدته مجدداً. ويسعى بعضهم لفعل ذلك بالرجوع إلى الوراء. فإن كانوا فلاسفة، انتابهم الحنين إلى الكائن مثل نيتشه، أو وعي يائس لكل ما يتهدد العقل الموضوعي مثل هورخايمر. وإذا كانوا مناضلين من أنصار البيئة، فهم يعون الأخطار التي تتهدد الكوكب الأرضي بكامله، نتيجة التدمير لتنوّعه البيولوجي والثقافي، ولامسؤولية التصنيع والاستهلاك اللذين يدمران البيئة ويمكن أن يؤديا إلى كارثة طبيعية. ويوقظ هؤلاء وأولئك في نفوسنا موضوعات عميقة تسبب الغمّ أكثر فأكثر. غير أن إدانة الحاضر لاتكفي لتحديد فعل ممكن ومستقبل مقبول. بل إن ما

(١) - Volantariste معتنق مذهب الارادية.

هو أكثر أهمية ويتصف بجدّة أكبر، الجهد المبذول منذ بدايات العصرنة، في سبيل تجميع ما تعرّض للتفريق وتوحيد ما تعرض للمجابهة. ومنذ بداية التصنيع المتسارع، شهدنا ولادة العلم التاريخي والبحث عن الجذور وعن الأصول مثلما شهدنا الحرية السياسية والفردانية في الوقت نفسه. اشتمل الفعل الديمقراطي منذ البداية على ائتلاف العقل والحرية والهوية، وكلما تسارع التحول التقني للعالم، بدت في نظر الكثيرين ضرورة الدفاع عن كل ما يقاوم السلطة التقنية أو السياسية أو العسكرية، وفي الحياة الفردية كما في الحياة الجماعية، وضرورة تثبيت العزيمة الجماعية على أن يكون المرء فاعل التغيير لامجرد منتفع أو مستهلك أو ضحية. وكأن الماكنة الصناعية وهي تحتفر الأرض أعمق فأعمق، أخرجت للنور قوى مقاومة كانت دفينة هنالك حتى ذلك الحين. حتى أن العالم الحديث ليس، بأي شكل من الأشكال، عالماً خارجاً من السحر، وهو بارد وتقني وإداري، على نحو ما سرى الاعتقاد بشأنه في مرحلة أولى. بل هو راجع إلى السحر أكثر فأكثر ضمن معنى الكلمة الأفضل والأسوأ: فنحن نرى مع الانتشار السريع للتقنيات والأسواق، أشكالاً متجددة ومسيّسة بشكل خاص، ذات هوية قومية أو اثنية، تتخذ أهمية فتقاوم التحولات التي تشعر بها كأنها أشكال من الغزو. غير أننا نشهد أيضاً ما قد جرى تدميره وهو يولد من جديد، فالمتاحف غاصة والمسافرون يتدافعون صوب الأبعد ونحو الأقدم. لقد غاص فرويد ضمن نظام الفكر إلى أعماق عالم الأساطير والأحلام فقلب سيطرة الـ أنا القديمة ليعترف بقوة الـ هذا. فالعلاقة مع الآخر، في الثقافة المعاصرة، تتخلّص أكثر فأكثر من الأطر الاجتماعية والثقافية، وتتنوّع الطموحات الشخصية للحياة في الوقت نفسه، وذلك بمقدار ما يحتل النسخ مكاناً أضيق فأضيق ويكتسب الانتاج مزيداً من الابتكار والخيال.

بدأنا بضرب صفح عن العالم المنصرم، ونسعى اليوم لأن نضع على صفحتنا الجديد والقديم، التقنية والانفعال، موضوعية القوانين وشخصنة العقوبات. فما الديمقراطية سوى التعبير السياسي عن ذلك التجدد لسحر العالم. ذلك أن الجدل السياسي الحر وصراع القيم اللذين ترتكز عليهما، هما من تجليات هذا الرجوع المكبوت. كانت الحداثة متسلطة وقمعية. فالسلطة تولتها نخبة قيادية قالت على نفسها إنها عقلانية. فكانت البورجوازية أحياناً وكان بلاط الأمير أحياناً أخرى، ثم غدت اللجنة المركزية لحزب سياسي في فترة لاحقة. ويظل هنالك تياران يتصارعان منذ زمن طويل: فالأول يحتفر السرير الضيق والعميق لتيار الحداثة التقنية، ويدمّر كل ما يوصف بأنه عفا عليه الزمن، أو يستبعده أكثر فأكثر، باسم التقدم والتواصل والاستهلاك. ولقد بين سيمور بابير كم الحدس ضروري وكم الرغبات ضرورية لجعل الطفل يرتقي من أحد المستويات لتقعيد[1] الاستنباط التي عرّفها بياجيه إلى مستوى أرقى. كما تعلمنا بالطريقة نفسها أننا إنما نصنع الجديد من القديم، ونبدع من الحرية التنظيم والفعالية في آن معاً،

وعلى هذا النحو نرى ثقافة القطيعة وقد تلتها ثقافة التكامل والتقارب، أما على أثر ثقافة سياسية ثورية فتظهر ثقافة ديمقراطية. وكانت تتماهى في الثقافة الديمقراطية، لطبقة أو مجموعة مع التقدم وتسعى إلى دمار أولئك الذين كانوا يعرّفون على أنهم عراقيل في وجه التقدم، فيفعلون ذلك بالقوة أحياناً؛ ويعتمدون أحياناً أخرى على الحداثة نفسها للعمل على إزالة شهود لماض قد اكتمل. أما في الثقافة الديمقراطية فيتشكل، بخلاف ذلك، جدل بين عناصر لايسع الواحد منها أن يستغني عن الآخر. والديمقراطية غير قابلة للفصل عن الحركة الجابذة التي تقرّب منا

(١) - توضيح القواعد المتبعة في تكوّن القضايا والاستنباطات في العمليات العقلية.

ما أبعده عنا المعقلنون ونبذوه، جنسية كان أم جنوناً، اللاوعي أم العالم المستعمَر، الشغل العمالي أم تجربة النساء. وليس المراد حركات تحرير جديدة، حاملة صورة المجموع، والتي تولّد بشكل دائم التكبر والعنف الثوري، بل هي بخلاف ذلك، حركات **إعادة التشكيل**، ورجوع ما قد جرى وصمه وإعادة الاعتبار إلى ماقد أدين بوصفه عفا عليه الزمن أو لاعقلاني.

أما والمجتمع الديمقراطي يسعى لزيادة تنوّعه الخاص، فهو يعترف بعمل المأمور، حتى حيث لايرى آخرون سوى خرق للمعايير. ولنأخذ على سبيل المثال الحديث الملحّ الذي يجعل من تعاطي المخدرات عملاً جرمياً يعاقب عليه القانون. ليس في نيتي أن أناقش هنا فائدة القمع المنظم لتجارة المخدرات. لكن علينا أن نعتبر اخضاع مسائل خاصة بالشخصية للانحراف، على أنها تهديد للديمقراطية، وكأن ادمان المخدرات ليس سوى نتاج تهريب المخدرات narcotrafico.

وليس المقصود هنا اجراء حساب عقلاني يوصي بالتسامح والعطف على الأكثر عوزاً للمصادر المادية أو البيولوجية أو الثقافية، وكأنه ينبغي السعي لإقامة أقل ما يمكن من مظاهر اللامساواة، تفادياً لأوضاع مؤذية، بل المقصود هو مبدأ البحث عن المأمور، والذي يتجلى في المحاولات لأن يكون مأموراً في المواقف المعاكسة أكثر للفعل الحر والمسؤول. أما البحث فعلى درجة من الصعوبة ينبغي معها منح الأولية للرأفة على العقوبة. فمن الأفضل تخفيف العبء الذي يسحق الأكثر حرماناً، بدلاً من فرص حماية أكبر على الأكثر يسراً والذين يشعرون بالتهديد. فغالباً ما تُقيَّم الديمقراطيةتبعاً لقدرتها على اتخاذ قرار ضد رغبة الأغلبية. ولقد شهدنا ذلك بشأن عقوبة الاعدام التي ألغيت في العديد من البلدان، لكن ضد الشعور السائد غالباً.

الاندماج الديمقراطي:

تلك الحركة العامة لإعادة تشكيل العالم، والتي تُعْتَبر الديمقراطية التعبير السياسي عنها، إنما تفعل فعلها في كافة مجالات الحياة الاجتماعية: المجال الاقتصادي والثقافي والقومي. أما المجال الأخير هذا فتتمثل في إعادة تشكيله اليوم الصعوبة الكبرى، وعليه ينطبق تحليلنا بشكل مباشر أكثر وبالطريقة الأكثر ضرورة.

يشكل السلوك الواجب اتخاذه حيال النازحين، أحد أشكال المجادلة الأكثر تشويقاً، في العديد من المجتمعات، فلا يسعنا أن نطلق صفة الديمقراطية على المواقف الليبرالية التي تدعو النازحين إلى تمثّل ثقافة، والاندماج في مجتمع، يتماهيان مع قيم شمولية. ويقال لهم أن هيّا اعبروا من عالمكم المنغلق إلى عالمنا المنفتح. وذلك كالطلب إليهم أن ينسلخوا عن ثقافتهم ليدخلوا وهم عراة إلى عالم جديد وغريب. فيا له من صلف ويا له من ازدراء حيال الثقافات والخبرات المغايرة! هذا وإن القبول باختلافية مطلقة وتكوّن طوائف ذات قواعد خاصة بكل واحدة منها، لتدمير أكيد أكثر للديمقراطية. أما تلك الواجهة المساواتية، فلا تكاد تموّه في واقع الأمر التمييز العنصري، واستبعاد الأقليات التي تعتبر مختلفة اختلافاً مطلقاً. أما إذا قمنا بخلاف ذلك، واليوم كما في الأمس، للتوفيق بين الدفاع عن الهوية وبين الاندماج فسوف نُعِدّ حلولاً ديمقراطية. إن تطلعات الحركية، وانا استخدم هنا المصطلح الذي قمت بصياغته في دراسة حول الحركية الاجتماعية في ساوباولو، ذات سُوية عالية حين تدمج وسط الانطلاق ووسط الوصول، ضمن تطلّع شخصي يجعل من المهاجرين رعايا يعرفون كيف يقولون في آن معاً: هم ونحن وأنا، أي يجيدون دمج موروثهم الثقافي وتطلعهم للمساهمة في إرادة فعل حرّ، فعل مسؤول وخلاق.

ليس اندماج المهاجرين ناجحاً حين ينصهرون في الجماهير. وهو ناجح حين يحترم الآخرون هويتهم الثقافية، لأنها تبدو لهم متساوقة مع الانتماء إلى مجتمع مشترك. ولا يكون المهاجر مندمجاً إلا حين يلقى القبول بتلك الصفة، وحين يعترفون باختلافه على أنه إغناء للمجتمع.

وليس ذلك ما يجري اليوم في أوروبا الغربية. فبينما نرى أن قسماً من السكان، ممن يعانون متاعب اقتصادية وثقافية، لاسيما في ألمانيا الشرقية أو بعض المقاطعات في فرنسا وبريطانيا، ينظرون إلى المهاجرين الفقراء نظرتهم إلى كبش المحرقة، نسمع أصوات الاحتجاج ترتفع من كل مكان صادرة عن روح جمهورية مساواتية، جديرة بالاحترام وسخية، إلا أنها تحمل عناصر رفض أيضاً، ما دامت تميل باسم شموليتها إلى إدانة كل ارتباط بممارسات أو معتقدات تقليدية. فلمثل تلك الأسباب نفسها، ظل النهضويون القوميون في مصر ثم الماركسيون من بعد، ولفترة طويلة جداً ينعتون الحركات الاسلامية، على أهميتها، بالجهل، ويتعاملون معها بترفّع.

وليس لنا أن نتجاوز المعارضة الخطرة للتعددية الثقافية كواقع، وللرفض القومي، إلا بالتوفيق ما بين الاندماج والحرية الشخصية والاعتراف بالكيانات على نحو ما بيّن ديديه لابيروني. فليس المطلوب هو التشديد على المسافة الفاصلة بين الثقافات، بل على قدرة الأفراد على بناء تطلّع للحياة. أما الصلة مع البيئة الأصلية، ومع الأسرة بشكل خاص، فذات أهمية لمقاومة العوائق وأشكال الضغط التي يصطدم بها كل من عليه أن يمشي فوق الأرض المتحركة لتغيير جماعي وشخصي في آن معاً. وذلك ما جرى في الولايات المتحدة أيام الهجرة الكبرى. فقد اعتمد الارلنديون أو الايطاليون أو الكرواتيون أو اليهود، على طائفتهم

ولغتهم، وغالباً على الكنيسة، في سبيل الدخول إلى سوق العمل وإلى مؤسسات الولايات المتحدة. فالاندماج التقني الاقتصادي والتعرض لثقافة الجماهير يمكن أن يستجرّا حالات قطيعة نفسية واجتماعية، مالم يكتملا بالدعم الذي تهبه بيئة ثقافية قريبة، وبحفاظ عناصر أساسية على تقدير الذات، وعلى تلك الصورة عن الذات والتي تضعف من دونها القدرة على صياغة تطلعات واتخاذ مبادرات. وحين يجري التشديد على ثقافات الانطلاق والوصول، والتي تعتبر كمجموعات متلاحمة ومناهج منغلقة، أو حتى كأجسام بقيم متعارضة، فإن مصاعب المهاجرين تغدو كبيرة جداً وغير قابلة للحل أحياناً. وإذا جرى، بخلاف ذلك، التشديد على الفرد أو الأسرة أو المجموعة المحلية، وعلى جهود التحويل، والتي تفترض في آن معاً، انقطاعاً ومتابعة، واندماجاً بمجتمع جديد والحفاظ على هوية ثقافية، كانت النتائج أفضل. وعلينا بالتالي أن نقلّل من الكلام على اللقاء بين الثقافات، والاكثار من الكلام على تاريخ الأفراد الذين ينتقلون من وضع لآخر، ويتلقون، من مجتمعات عديدة ومن ثقافات متعددة، العناصر التي ستتشكل منها شخصيتهم.

البيئة والديمقراطية:

إذا كانت الديمقراطية هي الدفاع عن المأمور قبل كل شيء، وكان المأمور هو سعي الحرية من أجل تآلف العقل والكيان، فإن تدعيم الديمقراطية يسير جنباً إلى جنب مع التخلي عن الغطرسة الغازية لعقل يريد أن يفرض مشيئته على الطبيعة فيستغل ثرواتها. لكن ما يصح هنا يصح أينما كان، من أن الدعوة إلى كيان كل واحدٍ منّا وإلى استمراريته في الحياة فوق كوكبنا وإلى بيئته، يمكن أن تمضي بنا إلى روح طبيعية تنكر الدور التحريري لكل من العقل والعلم. فبعض حملات انصار البيئة تميزت أحياناً باللاعقلانية. وتميزت أحياناً أخرى بسلطوية من نمط ديني. لكن

ليس لتلك الانحرافات أن تؤدي إلى عدم القبول بروح بيئيّة ذات أهداف محددة أكثر، حريصة على الاستفادة من منهج انتاج يوجّهه البحث عن المردود الأعظمي، أكثر من حرصها على تحديده. كما أن التلويح بكافة أشكال الطائفية، المسلّم بسلبيتها، لمعارضة التوسع في المعرفة والفعل بقيادة العلم، والمسلّم بإيجابيتهما وحدهما، سيكون شبيهاً بالعودة بعيداً إلى الوراء. ولن يكون رفض كافة أشكال الوعي القومي أو الديني مقبولاً، تحت ذريعة أنها يمكن أن تؤدي إلى التعصب، الذي ينبغي أن يدان في واقع الأمر، غير أنه ليس بالمعنى الوحيد الممكن للدعوة الموجهة إلى الجماعة ضد تغيير اجتماعي غير خاضع للسيطرة، والذي يعاش على أنه اعتداء خارجي وليس بوصفه تحريراً.

وتأتي أهمية الحركة البيئية من أنها رفعت النزاع الاجتماعي من مستوى الانتفاع الاجتماعي بالتوجّهات والمصادر الثقافية إلى مستوى تلك التوجهات الثقافية نفسها. إن الهجوم الذي تجاوز الرأسمالية أو البيروقراطية، موجّه إلى الانتاجية، على يد حركة قامت بتوسيع حقل فعلها الديمقراطي توسيعاً كبيراً. كما أنها أيضاً الحركة الاجتماعية والثقافية الأولى ذات الأهمية العامة والتي تؤدي فيها النساء دوراً هاماً، ومتفوقاً في أغلب الأحيان، وفي نهاية المطاف، أليست الحركة البيئية السياسية، هي التي نجحت، والنجاح لايزال حتى الآن محدوداً، في إعادة الصّلة المقطوعة بين وكلاء السياسة والفاعلين الاجتماعيين، والتي ادخلت من جديد إلى المنهج السياسي الآمال والمخاوف لمجتمع مترامي الأطراف، ابعاده الجماعة الإنسانية؟ وإذا كانت الأحزاب البيئية تعرضت بسرعة كبيرة لازمات وهزائم، فإن الموضوعات التي دافعت عنها انتشرت في المجال الاجتماعي، واحتلت في الغالب، لاسيما لدى اليسار، مكان الموضوعات التي أدخلها المجتمع

الصناعي والتي فقدت من قدرتها على تحريك الأفعال الجماعية. لكن لوك فيري قد أدان بحق التوجهات المعادية للديمقراطية لبعض مظاهر «**البيئيّة العميقة**»[1]؛ غير أن كثيراً من نزعات الفعل البيئي تتضافر في هجومها على أشكال منطق التقنية ومنطق السوق، المسيطرة. وتأتلف البيئية السياسية بكل يسر مع الدفاع عن الاقليات الإتنية أو القومية أو الجنسية، وبالتالي مع احترام التنوع الثقافي بقدر ما تولي من اعتبار للأنواع الحيوانية والنباتية.

لم يسبق أن اقتصرت الحركة العمالية على الدفاع عن الحرية؛ فقد دافعت عن الحقوق والمصالح لمجموعات اجتماعية خاصة، وفئات محدّدة بمهنة أو مقاطعة. وتقوم الحركة البيئية بتعبئة قوى «طبيعية» أكثر أيضاً، فتحرك وجودنا بوصفنا كائنات بشرية وبوصفنا أجساداً تنبض بالحياة، وذلك ضد السيطرة الوحشية للانتاجية. وتفقد الديمقراطية كل حياة ما لم ترافق هذه الحركة في دفاعها عن كائنات طبيعية، بينما تعدّ في الوقت نفسه تصوراً للحرية ايجابياً أكثر فأكثر. وليس انقاذ حقوق الإنسان ضمن أوضاع خاصة، تكون فيها رهينة وعرضة للتهديد، بدفاع سيّء عنها.

ان ابتعادنا المتزايد عن التصوّر الاشراقي[2] للتحرير لاينمّ على الاستسلام الخطر للكيان الطائفي ولطبيعية عدائية حيال الفعل الإنساني بقيادة العقل والتقنية، بل يقودنا، بخلاف بذلك، نحو إعادة تشكيل، أكثر فأكثر كمالاً، للمأمور الفردي والعالم. فلم يعد بوسعنا أن نقبل بفكر وفعل يرتكزان على ثنائيات من التعارض ويفرضان علينا الدفاع عن الثقافة ضد الطبيعة أو عن العقل ضد العاطفة أو عن

(١) – Deep ecology.

(٢) – الاشراقية: مذهب يقول بظهور الأنوار العقلية وفيضانها، بالإشراقات على النفوس عند تجرّدها. م.

الرجل ضد المرأة أو عن الحضارة ضد المتوحشين. فنحن نبغي التآلف لما كان متعارضاً، فنستبدل بالغزو الحوار والبحث عن توفيقات جديدة. وتشكل البيئة، كحركة ثقافية، عنصراً هاماً من تلك الثقافة الديمقراطية التي تغدو الضمانات القانونية، من دونها، عاجزة عن حماية الحريات.

تربية ديمقراطية:

ليس لتعريف الديمقراطية، على أنها البيئية المؤسساتية الملائمة لتشكيل المأمور وفعله، من معنى ملموس مالم تنفذ الروح الديمقراطية إلى كافة مظاهر الحياة الاجتماعية المنظمة، من المدرسة إلى المشفى، ومن المصنع إلى المزرعة. فقد ولدت الديمقراطية في قسم كبير منها على المستوى البلدي داخل مجتمع كانت تنمو فيه المدن والتجارة. وينبغي أن يكون لها حضور في كافة التنظيمات الكبرى التي تميز مجتمعاً بعد الصناعي. وهذا ما يعبّر الرأي العام عنه بكل قوة بمطالبته بالحكم الذاتي للمدن والمناطق، مع الابقاء على الارتباط مع الديمقراطية الصناعية. يرتكز الفعل الديمقراطي على خلخلة التكتل الاجتماعي عن طريق بسط أماكن القرار وتدرّجاته، فمن شأنها أن تقرب الواجبات القسرية اللاشخصية التي ترهق كاهل الفعل للتطلعات والتفضيلات الفردية. ودور الخلخلة ذاك إنما يعود للتربية قبل كل شيء. ذلك أن كافة تصورات الكائن البشري والمجتمع تجد ترجمة لها عبر الأفكار حول التربية. فهما لايقبلان الانفصال أحدهما عن الآخر بدءاً من **العقد الاجتماعي**(١) وحتى **إميل**(٢)، هذا وإن التعبير الأقوى لثقافية عصر الأنوار تتجسد في الفكرة القائلة إن دور التربية يتمثل في السموّ بالشباب نحو قيم عالمية شاملة. ويولّد هذا المفهوم للتنشئة ما قام الفرنسيون بتنظيمه بشدة متناهية، أي على نحو

---

(١) - و (٢) - من أشهر مؤلفات روسّو.

متعارض مع تربية طبقية ظلت سائدة في بريطانيا زمناً أطول بكثير، ومع اصطفاء قائم على الجدارة، أي قوامه القدرة على التجريد ووضع القواعد الصورية، مانحينَ مكانة كبرى أيضاً للوعي التاريخي، ضمن روح القرن التاسع عشر. أمّا وأنا أُدافع هنا عن الفكرة القائلة إن الروح والثقافة الديمقراطيتين مختلفتان عن الروح الجمهورية، المؤتلفة هي نفسهامع فلسفة عصر الأنوار ومع العقلانية، فبأي مفهوم للتربية يمكننا أن نعارض المفهوم الذي صنع عظمة الجمنازيوم والثانويات، والذي تسعى أفضل الجامعات الأميركية وعلى رأسها جامعتا هارفارد وشيكاغو، جاهدة على الدوام تقريباً لتجديده أو احيائه؟

ينبغي أن تمنح التربية هدفين اثنين أهميتهما متساوية: تنشئة العقل والقدرة على الفعل العقلاني من جهة، وتنمية الابداعية الشخصية والاعتراف بالآخر مأموراً من جهة أخرى. إن الهدف الأول هو الأكثر قرباً من المثل العليا السابقة، وحمايته واجبة: على المعرفة أن تظل في صلب التربية وليس من شيء أكثر هزلاً وشؤماً من برنامج يولي الأهمية الأولى، إما لاضفاء الطابع المشترك عبر مجموعة الأنداد والرفاق، وإما للاستجابة لاحتياجات الاقتصاد. وعلى قدر ما ينبغي رفض تصوّر عقلاني خالص للإنسان والمجتمع، ينبغي الوقوف في وجه كل انتقاص من قيمة العقل. فالكفاح الذي لاينتهي ضد التحالف بين العقل والسلطة يرمي أولاً إلى انقاذ العقل والاعداد لتحالفه مع الحرية. أما الهدف الثاني فهو في واقع الأمر التدرّب على الحرية. إنه يمرّ عبر الروح النقدية والتجديد ووعي المرء لخصوصيته الشخصية في آن معاً؛ وقوام تلك الخصوصية كل من الجنسية والذاكرة التاريخية؛ وينبغي لذلك أن يؤوَّل معرفة الآخرين والاعتراف بهم (المعرفة- الاعتراف) أفراداً

كانوا أم جماعات، بوصفهم رعايا. وهذا مايدعو التربية لأن تضع نصب أعينها ثلاثة أهداف، على مستوى البرامج: تمرين الفكر العلمي والتعبير الشخصي والاعتراف بالآخر، أي الانفتاح على ثقافات وعلى مجتمعات بعيدة عن مجتمعنا في الزمان أو في المكان، للعثور على ايحاءاتها الخلاقة، وذلك ما أُسمّيه تاريخيتها، وابداعها للذات عبرنماذج من المعرفة والفعل الاقتصادي والأخلاقية.

غير أن البرامج ليست بكافية لتعريف تصور للتربية. فينبغي أن تضاف إليها، بل أن توضع في المصاف الأول منها، العلاقة التربوية. وهذا تعريف جديد للتعليم، نحن في أمسّ الحاجة إليه، وذلك لوجود قطيعة اليوم، قام فرانسوا دوبيه بتحليلها في فرنسا أجود تحليل، بين عالم المعلّمين وعالم المتعلّمين، وهي تزداد خطورة على نحو سريع، أما عنفها الذي ينعكس بين التلاميذ في صورة وضع من شدة الحرمان فليس سوى إشارة قصوى. إن التعليم هو وكيل العقل. وهو أيضاً نموذج يساعد الطفل أو اليافع على بناء كيانه الشخصي، مثلما يفعل الأب والأم. وهو أخيراً وسيط يعلّم الأول أن يفهم الآخر.

أما المدرسة فينبغي أن تكون متغايرة تغايراً ثقافياً واجتماعياً. فقبل بضع سنين، أثارت واقعة بسيطة في ظاهرها، تمثّلت في تصميم ثلاث فتيات على الاحتفاظ بالحجاب الاسلامي داخل ثانويتهن ورفض المدير- الذي أصبح نائباً من بعد- التسامح مع تلك الإشارة إلى انتمائهن الديني، جدلاً حاداً بين المهتمين بشؤون المدرسة والراغبين جميعاً في الدفاع عن علمانيتها. وإذا كان التسامح قد حقق الغلبة في نهاية الأمر، بفضل مجلس الدولة، فإن بعض الفتيات قد فصلن بسبب وضع مماثل، في مرحلة لاحقة وفي مدرسة أخرى. فأي نفع يمكن للمدرسة

أن تقدمه، إذا بدت عاجزة عن جعل فتيان وفتيات متشاركين في الروح القومية والتسامح وحب الحرية، وهم الذين نشأوا في أوساط اجتماعية وثقافية مختلفة؟ ولم كانت ثقتها بنفسها ضئيلة إلى حد ألزمها باغلاق أبوابها في وجه الذين أو اللواتي فيهم شيء مختلف؟ لم يعد بمقبول اليوم أن يعتبر الغرب العقلاني نفسه كواضع اليد على احتكار التاريخية والحرية، خشية أن ينسى تاريخه الخاص. وليس بمقبول أن نرفض مسبقاً رؤية المأمور الإنساني بقدرته الخلاقة وحريته، يبحث عن طرق أخرى للتنشئة والتعبير. ومن العبث القول إن الدين، بكافة أشكاله، عدو التقدم والحرية، ولايسعنا أن ندين الأفعال المضادة للديمقراطية، والتي ترتكب باسم دين أو أمة أو طبقة، إدانة ذكية ومجدية، ما لم نتقن الاعتراف بوجود قوى تحريرية، داخل حركات دينية أو قومية أو اجتماعية، هي على العموم أولى الضحايا للأنظمة المتسلطة التي ينبغي محاربتها.

كان علينا أن ندرك ذلك منذ زمن طويل: إذا كان النظام اللينيني معادياً للديمقراطية، من حيث مبدئه نفسه، فقد نشأ انطلاقاً من حركة عمالية واشتراكية كانت محملة بالطموحات الديمقراطية، إذا كانت المعارضة العمالية وقعت ضحية القمع الأولى من بعد اغلاق الدوما اغلاقاً تعسفياً في الاتحاد السوفييتي، فليس ذلك بالصدفة المحضة. وإن ما هو حقيقة على المستوى التاريخي لهو كذلك على مستوى الحياة الفردية. فالمأمور الشخصي مكون من حرية وهوية. ولايمكن لثمن الحرية أن يكون في التخلي عن الهوية. وينبغي للسبب نفسه أن نعترف للأسرة بدور أساسي في تنشئة الروح الديمقراطية. لقد انتقد الفكر «التقدمي» العائلة، وانتقد النساء بشكل خاص، بوصفهن عوامل اتصال للرقابات الاجتماعية والثقافية، باسم

انتزاع ضروري من كافة الخصوصيات وتنشئة مواطنين عقلانيّين وأهل للمسؤولية. وإن الروح الجمهورية قريبة، في هذه التسوية، من الروح الديمقراطية في أوضاع التبعية والكفاح من أجل التحرير. لكن كلما كان العائق الخارجي ضعيفاً، وكلما كان النمو بشكل خاص داخلي المنشأ، توجّب الاعتراف بالفرد مأموراً قابلاً لأن يكون فاعلاً لتغيير اجتماعي ووكيل نقد وتجديد وليس جندياً تجري تعبئته في عمل جماعي للدفاع أو التحرير. كما ينبغي الكفّ عن اعتبار دور الوالدين حيال الأطفال دوراً تقليدياً واعتبار تغيّبهم الطويل أكثر فأكثر شيئاً «عصرياً». وعلينا أن نتجاوز التعارض بين الحياة العامة المنفتحة والسخيّة، و الحياة الخاصة الرتيبة والمعزولة. ولكي يكون هنالك اندماج، لابدّ للمأمور، شخصياً كان أم اجتماعياً، من القدرة على تعديل مجموع اجتماعي أو ثقافي، وذلك يعني التأكيد بشدة على الكيان مثل التشديد على المساهمة. ولايتكلمون اليوم، في المجتمع الجماهيري، إلا على المساهمة، غير أنها تعني بالأحرى الانحلال في الحشود، وذلك ما عرّفه ديفدرايسمان على أنه فردي. وبدلاً من إقامة تعارض بين هدف الاندماج وهدف التطلع الشخصي أو الكياني، ينبغي التوفيق بينهما. من الواجب على شخصٍ ما أن يندمج بشيءٍ ما أو بمجموعةٍ من الأشخاص أو التقنيات، وكيف لهذا الشخص أن يوجد ما لم يتوفر له مجال خاص، تتولى العائلة أو المجموعة القومية الأثنية أو الدينية انشاءه أو حمايته؟

ظل بعض الأفراد، المدعومين من وسط مهني أو عائلي أو محلي، يصطدمون طويلاً بمجتمع كانت أبوابه مغلقة. ذلك أن كيانهم قوي، أما مساهمتهم فضعيفة. أما اليوم فاضحى الوضع مقلوباً: فالمجتمع انفتحت أبوابه وصار يساهم حتى العاطلون أو المهمشون في الاستهلاك، وأكثر من ذلك أيضاً في الاتصالات

بالجملة، بل نحن مهما نكن سلبيين نساهم جميعاً في تدوير الآلة الاقتصادية والاجتماعية. غير أنّا نجازف بعدم البقاء أفراداً، أو على الأقل عدم التمتع بالقدرة على إدارة شؤون حياتنا الفردية. فالنظام القائم عاد يطبع الذين كانوا يهاجمونه بطابعه. فهو يقوم اليوم بتفكيك هؤلاء الذين، وقد حرموا اليوم من هويتهم، ماعادوا يهاجمونه البتة، بل يسعون للبقاء في سافل المجتمع، فيلتجئون إلى مجتمعات مضادة دفاعية أو تتفكك روابطهم بفعل استخدام المخدرات التي تضعف رقابتهم على أنفسهم وتحرر طاقات وصوراً وأحاسيس تضعف قدرتهم على صياغة تطلعات وخيارات.

إن الصورة الأكثر أهمية للديمقراطية، تلك التي تدعو المؤسسات إليها، هي صورة المواطن المسؤول والحريص على المال العام. وواقع الحال اليوم أن اللامبالاة السياسية تنتشر، وفي البلدان المزدهرة بشكل خاص. فتبدو الحياة الخاصة وهي تنفصل عن الحياة العامة أما المساهمة السياسية فتتضاءل، فما الذي يدعو، في الوقت الذي تتمنى فيه بلدان عديدة بلوغ الديمقراطية أو الرجوع إليها، أن تزداد الريبة، في البلدان التي واتاها الحظ في أن تكون حرة منذ زمن طويل، حيال ما يسمى الآن الطبقة الحاكمة؟ إن ظاهرة مثل تلك الظاهرة، التي لاينبغي اعتبارها كارثة طارئة وغير قابلة للحل، ذات أسباب عديدة، وبعضها أسباب اتفاقية، غير أنها مرتبطة أيضاً بالوهن الذي أصاب الروح العامة، وبالانطواء المألوف على حياة خاصة، يمكن لها في بعض الحالات أن تغذي مطالب سياسية جديدة، على نحو ما أظهرته الحركة النسائية بشكل خاص، غير أنها تغدو سلبية حين لاتعود الحياة الخاصة سوى شاشة تنعكس عليها رسائل المجتمع الاستهلاكي، حتى أن الفرد الذي لم يعد مأموراً، لايبقى قادراً أن يصير فاعلاً اجتماعياً ليذوب في مدّ متغير من المصالح والرغبات والصور.

وعلينا أن ندرك، بعيداً عن كل مجابهة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، إن كل ما يدعم المأمور الفردي أو الجماعي يساهم مساهمة مباشرة في الحفاظ على الديمقراطية وانعاشها. وكانوا يعتقدون فيما مضى أنه ينبغي على المرء أن يضحّي بمصالحه الشخصية حتى يكون مواطناً صالحاً، بل أن يكون فوق ذلك ثورياً صالحاً. أما اليوم فينبغي قول عكس ذلك تقريباً. فالذين يقتصر سلوكهم على مساهمة سلبية في الاستهلاك يشكلون كتلة دعم للمسيطرين. أما المتفرّدون، والذين هم رعايا، فهم وحدهم القادرون على رفع لواء مبدأ لمقاومة سيطرة الأنظمة.

الواحد المختفي:

تقترن الثقافة الديمقراطية بالحداثة، لأن الحداثة ترتكز على إبطال كل مبدأ مركزي لتوحيد المجتمع، أي على اختفاء الواحد. وما دمنا نؤمن بـ«**العلّة القصوى** Ultima ratio»، أي بالدور المركزي للمشيئة الإلهية وبالتقليد القومي، وبالعقل أو بوجهة التاريخ، فلا يسعنا أن نكون ديمقراطيين، حتى لو استطعنا أن نكون متسامحين ومدافعين عن الحريات العامة. ذلك أنه يأتي على الدوام حين من الدهر، يبلغ فيه الجدل السياسي منتهاه، فيدخل في صراع مع مبدأ مركزي تدعي السلطات أنه يقع خارج حدود أية مناقشة، فتراهم يقولون: ليس في وسعنا أن نسير في اتجاه معاكس لكلام الله أو لمصلحة الوطن العليا. وإن إعطاء الديمقراطية حيّزاً محدوداً وثانوياً لأمر مزرٍ جدا، بينما تستدعي المسائل الأساسية الرضوخ لمبدأ فوقي، وبالتالي لقرار الذين يمثلونه داخل الحياة الاجتماعية.

غير أني لست من الذين يمضون بهذا الاستدلال حتى حدوده القصوى، ويجعلون من الاستقلال الذاتي للمناهج الدنيا، المبدأ المكوّن للمجتمعات الحديثة، لأن تنسيق المناهج الدنيا لايمكن تأمينه آنذاك إلا عبر البحث العقلاني عن المنفعة،

وذلك هو مفهوم الليبراليين. إن اختفاء **الواحد** هو بكل بساطة شرط مسبق للحداثة، وللديمقراطية بشكل خاص، وهو إزالة للعائق الأساسي أمام إحلال الديمقراطية. ويكفي أن تُستَبعد تلك المطالبة بالرقابة العامة على المجتمع ومجانسته، حتى يتوجب، خلافاً لذلك، إعادة بناء الحقل السياسي، وذلك ما جرى فعله بادىء الأمر بوضع أشكال النضال العمالية والقوانين حول العمل والمفاوضات الجماعية في صلب الحياة السياسية. أما بعد أن استبعدت الاستعانة بمعنى للتاريخ يمنح الشرعية ضمن تحليل أخير لفعل الطبقة العاملة وفعل طليعتها، فإني أرفع ضمن روح مماثلة منطق المأمور لأُعارض به منطق المنهج، أو ضمن صياغة تبدو لي اليوم أكثر دقة، لاقوم بتعريف المأمور على أنه سعي لدمج العقلانية بالكيانات بفضل الحرية الخلاقة، وبالتعارض مع الانغلاق الطائفي وقانون الربح في آن معاً.

إن غياب مبدأ مركزي للنظام ليس أمراً مؤقتاً. فيرغب بعضهم، مطيلاً النزعة الأكثر قدماً للفكر الاشتراكي، في أن يستبدل داخل مركز المجتمع بالله والعقل والتاريخ أو الأمة، المجتمع نفسه، وبشكل ملموس أكثر، القانون والمعيار. فبهذا، كما يقولون، يتشكل المجتمع. غير أن الصيغة أقل جدّة مما يبدو وهي أيضاً أكثر خطورة. فالدعوة إلى القانون أي إلى الدولة الحق، شكلت الشيء الأساسي في العلمنة السياسية، واستبدال المجتمع نفسه كمبدأ تسوية للسلوكيات الاجتماعية بالله. أما اليوم وفي مجتمع «نشيط»، ذي تاريخية عالية جداً، تترك الدعوة إلى دولة القانون، الفرد أو المجموعة، في وضع ميؤوس منه حيال سلطة متمركزة جداً وقادرة في الوقت نفسه على بثّ خطابها ومصالحها حتى داخل النفوس. إن الحقل الديمقراطي هو الذي تتغلب فيه العلاقات الاجتماعية المتداولة على منطق الدمج للمجموع الاجتماعي، ويعادل فيه احترام الحريات الشخصية والأقليات ثقل

السلطة المركزية للدولة . وعلى قدر ما يكون الادعاء بأن الدولة يمكن أن تنحلّ في السوق ادعاء مصطنعاً، يكون من الضرورة بمكان تعريف المنهج السياسي والديمقراطي كمكان للتوترات والمفاوضات بين وحدة الدولة وتعددية الفاعلين الاجتماعيين. وليست التوترات ضرورية فقط دون سيطرة الروح البيروقراطية والعسكرية على المجتمع، بل للحيلولة كذلك دون ازدواجيته بين حياة عامة ممركزة وحياة خاصة متناثرة.

ويتمثل الخطر الرئيس، لدى نهاية القرن العشرين، في البلدان المصنّعة والغنية، في أن الديمقراطية تنحدر إلى درك سوق سياسية يبحث فيه المستهلكون عن المنتجات التي تلائمهم. وليس مثل ذلك الوضع بديمقراطي لأنه يقع تحت سيطرة منهج من العروض المقنعة في لبوس طلبات اجتماعية. أما اليوم، فحتى لو لم يعد للسياسات الاجتماعية الناشئة عن المجتمع الصناعي، في نظر تحوّل المجتمع، نفس المعنى الذي كان لها قبل نصف قرن، أيام انشاء دولة الرفاه Welfare State فإن الديمقراطية تظل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدفاع عن تلك المداخلات العامة التي صارعت اللامساواة الاجتماعية، تلك التي وضعت خارج حدود المجتمع، في مستنقع البؤس والعزلة، أولئك الذين أصيبوا بالمرض والحوادث والبطالة والشيخوخة والعجز. ذلك أن منطق الطلب التجاري لايؤمّن الاعتراف بالآخر بأي حال من الأحوال. وليس من ديمقراطية لـ **ذَرْهُمْ يفعلوا**. فكل ديمقراطية إرادية. لقد قلنا ذلك حين كان المقصود محاربة المركزية لسلطة غير خاضعة للمراقبة، وعلينا أن نكرر القول بالقوة نفسها ضد الانتصار الظاهري للحياة الخاصة، إذا ما اقتصرت على حيازة السلع المتوفرة في السوق، أو بطريقة معكوسة، على إدارة موروث ثقافي. فدور المؤسسات الاجتماعية تشجيع نظامين للسلوكيات معاً: الفعل

الشخصي الحر والاعتراف بالآخر، قريباً كان هذا أم بعيداً في المكان أو في الزمان. وهذان هما المبدأان الرئيسان والمتكاملان للثقافة الديمقراطية. وهي ترتكز على الاعتقاد بالقدرة الخاصة لدى الأفراد والجماعات على «صنع حياتهم»، لكن وبالمقدار نفسه على الاعتراف بحق الآخرين في انشاء وجودهم الخاص ومراقبته. وليس هذان المبدأان متوازيين: فالأول يحكم الثاني: فليس المقصود الاعتراف بالآخر في اختلافه، لأن ذلك يؤدي في الغالب إلى اللامبالاة أو إلى التمييز العنصري. بدلاً من التواصل، وإنما الاعتراف به مأموراً، فرداً يسعى لأن يكون فاعلاً وأن يصمد في وجه القوى التي تسيطر إمّا على السوق أو على التنظيم الاداري. إذ لايتم الانتقال من الفرد المستهلك إلى الفرد المأمور عبر امعان الفكر بكل بساطة أو عبر انتشار الأفكار. إنه لايتم إلا عبر الديمقراطية وعبر الجدل المؤسساتي المفتوح، وعبر المدى الممنوح للكلام، وبشكل خاص لكلام المجموعات الأكثر عوزاً، ذلك أن القابضين على أزِمّة الحكم والمال يعبّرون عن أنفسهم بطريقة مجدية أكثر عبر الآليات الاقتصادية أو الآدارية أو الاعلامية التي يتولون قيادها، بدلاً من صيغة الخطاب أو الاحتجاج.

المجال العام:

هكذا تُفَسَّر المشاركة الضيقة بين الديمقراطية وحرية الائتلاف الذي يسمح بالارتقاء نحو الحياة العامة ونحو القرار السياسي للمطالب الخاصة. وتغدو الديمقراطية محرومة من اسماع صوتها حين نرى وسائل الاعلام، بدلاً من انتمائها إلى عالم الصحافة، وبالتالي إلى المجال العام، تخرج منه لتصير قبل كل شيء مشروعات اقتصادية يتحكم في سياستها المال أو الدفاع عن مصالح الدولة. أما الخطر الماثل في البلدان الصناعية فهو أن تقوم الدولة بابتلاع البرلمان وتقوم السوق بابتلاع وسائل الاعلام، عندئذ يصبح المجال السياسي فارغاً في مرحلة تصير فيها

الحركات الاجتماعية للعصر الصناعي منهكة بينما تتشكل الحركات الاجتماعية الجديدة مثلما تشكلت الحركة العمالية في القرن التاسع عشر من بطء ومشقة. وإن مايسبغ على الدفاع الذي قدّمه دومينك ولتون، عن التلفزيون الموجه إلى الجمهور الواسع، طابع الاقناع، هو أن توجيه البرامج باتجاه الاطفال، ونحو الأشخاص ذوي مستوى ثقافي عالٍ أو نحو الطوائف الدينية أو القومية أو المحلية، يتسبب في افقار المجال العام. ومن الضروري أن نعرب عن الأسف حيال الضحالة التقنية والثقافية في آن معاً لكثير من برامج الجمهور العريض، لكن من المفيد أيضاً أن نذكّر بأن ذلك الجمهور العريض هو الذي كانت تتوجه إليه المجادلات المتلفزة الأكثر أهمية، أي تلك التي كانت تتناول موضوعات اللامساواة والتهميش والتمييز والبطالة والجنسية والشيخوخة والتربية، وأنّ البرامج التي توصف بأنها ثقافية، تعرض استهلاك أعمال من مستوى عالٍ أو تتيح لبعض الاختصاصيين ابراز معلوماتهم، فلا تفتح وسائل الاعلام دوماً على عالم الابداع ولا تُؤثِر على الدوام مواقف وسلوكيات اكثر انفتاحاً على التنوّع والتجديد.

أما والبرلمان منساق ضمن فعل الدولة الاداري، فينبغي على مركز المنهج السياسي أن ينتقل من التمثيل البرلماني نحو الرأي العام. ففي بداية الحداثة كان المجال البورجوازي العام مدنياً. وظلت الجمعيات الفكرية والصالونات والمقاهي والمجلات، زمناً طويلاً، الأماكن التي تكونت فيها الأفكار وأشكال الادراك الجديدة وانتشرت منها. ودخلنا من بعد إلى مرحلة طويلة احتلت فيها المناقشات البرلمانية والمفاوضات النقابية الكبرى مركز الحياة العامة. وأضحت تلك المؤسسات، وهي مميزات المجتمع الصناعي، في حالة هبوط، غير أن وسائل الاعلام حظيت بأهمية سياسية ما كانت تتمتع بمثلها، ونالت في الوقت نفسه على نطاق جماعي استقلالاً كانت تفتقر إليه قبل الحرب العالمية الأولى أكثر من اليوم

أيضاً. هذا التطور ظاهر جداً للعيان في البلدان التي بلغت فيها أزمة المنهج السياسي أقصى مداها، كما في ايطاليا، حيث يبدو القضاة والصحافة مدافعين عن ديمقراطية، يتّهم البرلمانيون بأنهم جعلوها عرضة للنهب من أجل أن يحققوا الثراء لأنفسهم أو من أجل حماية مصالح اجرامية. وندرك هنا ما في قلوب رجال السياسة من غلّ حيال وسائل الاعلام ومسارعتهم لاستخدامها في آن معاً، غير أنه لم يعد ممكناً مقارنة ما يبدو لدى البرلمانيين من اهتمام بالمال العام، ببحث الصحفيين بأي ثمن عن جمهور متلهف للاثارات العنيفة. هذا ويبين الغُنْم الذي نالته وسائل الاعلام، ان الروابط بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وبالتالي بين مجتمع مدني ومجتمع سياسي، ذات أهمية متزايدة في المجتمعات الاستهلاكية، أما في المجتمعات النامية أو التي تعيش في أزمة، والتي هي بعيدة عن النمو ذي المنشأ الداخلي، فإن السياسة تبقى تحت سيطرة مشاكل الدولة أكثر من انشغالها بالمطالب الخاصة.

يندد مراقبون عديدون، في كافة أنحاء العالم، بغياب ثقافة ديمقراطية عن أماكن فيها حرية سياسية لابأس بها. ففي العديد من البلدان، تَحول الضغوط الاقتصادية وسيطرة النماذج الأجنبية دون احساس الأفراد بمسؤوليتهم عن مجتمعهم الخاص. ونقع على النتيجة نفسها حيث يقيم تدويل وسائل الاعلام، كما الاقتصاد وحملات الاستهلاك الجماهيري، صلة مباشرة بين منهج اجمالي وبين مستهلك، اقتلع من قلب مجمتع وثقافة خصوصيين. فالمجال السياسي مجتاح إما من قبل الدولة والضغوط الاقتصادية أو من حياة خاصة اقتصرت على الاستهلاك التجاري.

لا يمكن للثقافة الديمقراطية أن تعيش من دون إعادة بناء المجال العام ومن دون عودة الجدل السياسي. فها نحن شهدنا انهيار جيل بحاله من الدول الارادوية والتي لم تكن كلها استبدادية، وبشكل خاص في اميركا اللاتينية والهند. والانتصار الذي نشهده على انقاض الشيوعية أو التقدمية أو الشعبية، إما أن يكون انتصار الفوضى أو ثقة مطلقة في اقتصاد السوق على أنه الوسيلة الوحيدة لاعادة بناء مجتمع ديمقراطي. لقد فقد الناس الثقة في قدرتهم على صنع التاريخ، فانكفؤوا على ملذاتهم أو كيانهم أو أحلامهم بمجتمع طوباوي. والحال أنه ما من ديمقراطية إلا بعزم العدد الأكبر على ممارسة الحكم، بصورة غير مباشرة على أقل تقدير، وعلى إسماع أصواتهم، وأن يكونوا الطرف القابض على زمام الأمور في القرارات التي لها تأثيرها على حياتهم. وعليه فلا يسعنا التفريق بين الثقافة الديمقراطية وبين الوعي السياسي، الذي ليس وعياً بالمواطنية فقط، وإنما هو وعي بضرورة المسؤولية، حتى لو لم تعد تلك المسؤولية تأخذ الأشكال التي كانت لها في المجتمعات السياسية ذات البعد البسيط والتعقيد الضئيل. وإن ما يغني الوعي الديمقراطي أيضاً، واليوم أكثر منه بالأمس، هو الاعتراف بتنوّع المصالح والآراء والسلوكيات، وبالتالي العزم على ايجاد اكبر قدر ممكن من التنوع في مجتمع ينبغي له أيضاً أن يبلغ مستوى عالياً أكثر فأكثر من الاندماج الداخلي والقدرة على المنافسة الدولية. أما وقد وضعتُ فكرة الثقافة الديمقراطية في صلب هذا الموضوع، وفي موقع أبعد من تعريف مؤسساتي صرف أو أخلاقي للحرية السياسية، فلست أرمي إلى توسيع المسافة بين الثقافة والمؤسسات، أي بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بل خلافاً لذلك، من أجل التقريب بينهما، وإظهار ترابطهما. وإذا كانت الديمقراطية تفترض الاعتراف بالآخر بصفته مأموراً، فالثقافة الديمقراطية هي التي تعترف بالمؤسسات السياسية على أنها المكان الرئيس لهذا الاعتراف بالآخر.

القسم الرابع
الديمقراطية والتنمية

الفصل الأول
حداثة أم تنمية؟

ليبرالية اقتصادية وليبرالية سياسية:

يبدو اقتصاد السوق والديمقراطية السياسية في نظر كثيرين وجهين اثنين لعملة واحدة. أليس الشيء المشترك بينهما تحديد الدولة المطلقة؟ وقرننا، ألم يكن بعكس ذلك خاضعاً لسيطرة دولة متسلطة وإرادوية اقتصادياً في آن معاً؟ ألم نكن شهوداً، في العقدين الأخيرين من هذا القرن، على الانهاك الذي أصاب نموذج الدولة هذا، وعلى انتصار اقتصاد السوق ورجوع الديمقراطية إلى مناطق كانت طردت منها، أو إلى مناطق لم تحل فيها من قبل بصورة مطلقة أوشبه مطلقة، كما في بلدان أوروبا بعد الشيوعية، باستثناء تشيكوسلوفاكيا التي عرفت، من بعد انشائها، ديمقراطية حقيقية؟ ونحن، ألسنا ننال من الدولة المطلقة، إذا ما انتزعنا منها رقابتها المباشرة على الاقتصاد، بفصل السلطة السياسية عن السلطة الاقتصادية، فنتيح على ذلك النحو للجدل السياسي أن يتطور بكل حرية؟

يحتوي هذا الاستدلال على قسم من الحقيقة. فينبغي القبول بالفكرة القائلة إنّ الديمقراطية تغدو في خطر كبير حيثما تتحكم الدولة بالاقتصاد تحكماً مباشراً.

فاقتصاد السوق شرط ضروري من شروط الديمقراطية، لأنه يحدد سلطة الدولة. تلك البيّنة تدحض الايديولوجية التي تماهي الديمقراطية مع إرادة شعبية تحمل لواءها أو حزب طليعي، قادر أن يقلب عند اللزوم، باعتماده على عنف

الشارع، سيطرة طبقة أو نخبة حاكمة. وتقبل تلك الايديولوجية الكثير من الأخذ والرد إذ ليس مايثبت أن قلب سيطرة اجتماعية يؤدي إلى إقامة ديمقراطية سياسية.

أما أن يكون العديد من الثوريين قد وضعوا امتداد رقعة الحريات الديمقراطية هدفاً يصبون إليه، وأمنية يودون لو تحققت، فذلك ما لايرقىٰ إليه الشك. غير أنّا لسنا نرى ما الضرورة التي سيقيم تغيير مجتمع من خلالها، ديمقراطية سياسية سوف يرتبط بها ارتباطاً ملزماً. إنه ضعف في التحليل نعثر عليه في الاستدلال الليبرالي حين يؤكد، وهو يتجاوز الأمر الواقع المسلّم به، على أن حرية الاقتصاد بالنسبة للدولة شرط من شروط الديمقراطية، وأنها شرطها الكافي بل هي سببها الموجب. ونصل من هنا إلى صيغة أكثر توازناً: ليس من ديمقراطية من دون اقتصاد السوق، غير أن هناك العديد من بلدان اقتصاد السوق التي ليست بديمقراطية. فاقتصاد السوق شرط لازم لكنه غير كاف للديمقراطية. ألسنا نرى كيف تعمد ديكتاتوريات في مناطق عدة، إلى تحطيم دولة توجيهية[1]، فتفرض اقتصاد السوق، وتُؤثر تخصيص الموارد بالسوق العالمية؟ ألسنا نرى أنظمة على نفس الدرجة من التسلّط كنظام الصين الشيوعية، تتخذ المبادرة لتطوير اقتصاد السوق، في قطاعات عريضة أكثر فأكثر، ودخول الرساميل الأجنبية؟ ألم ترفع الديكتاتوريات العسكرية في اميركا اللاتينية مثل الأرجنتين أو التشيلي لواء الليبرالية الاقتصادية؟ ألا نلاحظ، إذا ما رجعنا بعيداً إلى الوراء، أن بريطانيا العظمى، وهي مركز السوق العالمية خلال القرن التاسع عشر كله، لم تعمّم، رغم ذلك، حق الاقتراع على الرجال إلا مع اصلاحات ١٨٨٤-١٨٨٥، أي بعد عقود عديدة من اختيارها اقتصاد السوق المفتوحة على التجارة الدولية؟ إن الاقتصاد الليبرالي يخشى مراقبة

(١) - ذات اقتصاد موجّه.

الاقتصاد من قبل السلطة السياسية، غير أن سلطة غير ديمقراطية يمكنها أن تضع نفسها في خدمة تكديس رأس المال، بينما يستطيع نظام ديمقراطي أن ينسى حاجات الاقتصاد، وأن يحرص بشكل خاص على حماية مصالح مكتسبة، أو تلبية مطالب خاصة، بدلاً من تأمين حركية الفاعلين أو تماسك السياسة الاقتصادية.

ينبغي إذن قلب الاستدلال المألوف. وبدلاً من النظر إلى الديمقراطية باعتبارها المرافقة السياسية للتنمية الاقتصادية، علينا أن نتساءل عن الشروط التي يؤدي اقتصاد السوق بموجبها إلى التنمية وعن فحوى دور الديمقراطية في ذلك الانتقال. تستجيب التنمية، بل التنمية بعهدة ذاتية على نحو أكثر دقة، أي داخلية المنشأ، لثلاثة شروط رئيسة: فيض التوظيفات وحسن اختيارها، نشر منتجات النمو في المجتمع كله، التنظيم السياسي والضبط الاداري للمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية على مستوى المجموع القومي أو المحلي المعتبر. ويفترض تحويل اقتصاد السوق إلى تنمية، بعبارات ملموسة أكثر، دولة قادرة على التحليل والقرار، ومقاولين وقوى لاعادة التوزيع. والحال أن عوامل التنمية الثلاثة هذه لها صلات وثيقة بمكوّنات الديمقراطية الثلاث التي استخلصناها وعرفناها منذ البداية. فليس من ديمقراطية أولاً وليس من تنمية كذلك من دون مواطنية، أي من دون وعي بالانتماء إلى مجموع قومي تديره القوانين. أما الإضافة التي يأتي بها تحليل التنمية هنا فتقول إن المواطنية تفترض وجود دولة يتمثل هدفها الرئيس في تدعيم المجتمع القومي، عن طريق التحديث الاقتصادي والاندماج الاجتماعي في آن معاً. أما إذا كان تمثيل المصالح. من الناحية الثانية، إحدى مكونات الديمقراطية، فهو أيضاً عامل تنمية، مادام هو المساوي، أو يمكن أن يكون المساوي، لعملية متدرّجة لإعادة

توزيع نتائج النمو وبالتالي الاندماج الاجتماعي. وأخيراً فإن الاستثمار يؤدي إلى التنمية وإلى التصنيع، لأنه يحطّم آليات تجدّد الانتاج الاجتماعي ويحلّ مبدأ حركياً محل مبادىء النظام القديمة.

فهل يسعنا أن نخلص من هذه المقاربات إلى خلاصة متطرفة فنقول إن التنمية وإحلال الديمقراطية مترادفان؟ تلك هي في الواقع فكرة هذا الفصل المركزية. إذا كان المصطلحان لايقبلان الفصل فصلاً تاماً، فذلك لأن التنمية، مثلها مثل الديمقراطية، عملية متدرجة لاتعرف التوازن بصورة دائمة، منفتحة، ملأى باللاتزامن والنزاعات، وحتى بحالات من القطيعة بين مكوّناتها الثلاث نفسها. إن تكدّس الموارد يمكن أن يمنح امتيازاً متطرفاً للاستثمار على التوزيع، بل حتى للمضاربة على الاستثمار، فيما يمكن لحملة مضادة لصالح توزيع أفضل، أن تؤدي إلى إضعاف الاستثمار. ولقد شهدنا، حتى في مواقف خاضعة للمراقبة كما هي الحال في أوروبا الغربية، اختلالات كبرى بين المظهرين التكميليين للتنمية، وخطورة أزمات المواطنية في الوقت نفسه. فالديمقراطية هي منهج إدارة سياسية للتغيير الاجتماعي، أما التنمية فهي من جانبها مجموع العلاقات الاجتماعية وهي سياسة اقتصادية في الوقت نفسه. إن اندماج الفاعلين الاجتماعيين والاقتصاديين للتنمية ليس اندماجاً عفوياً. بل هو مهدد بالمنطق الخاص لكل واحد منهم والذي يوشك أن يدخل في نزاع مع منطق الآخرين وأن يفكك أوصال المجتمع. أما الديمقراطية فهي التي بمنحها المنهج السياسي دور وساطة بين الفاعلين الاجتماعيين ثم بينهم وبين الدولة، تحافظ على مكونات التنمية متجمعة. **ليست التنمية السبب، إنها نتيجة الديمقراطية.**

بين إرادية(١) الدولة والعقلانية الاقتصادية:

يستدعي هذا الاستدلال تفنيداً فورياً: فتلك العلاقات بين الديمقراطية والتنمية، والتي يمكن أن تلاحظ في بلدان قريبة مسبقاً من التنمية ذات المنشأ الداخلي، تبدو بعيدة عن واقع البلدان النامية أي البلدان غير القادرة على القيام بتنمية داخلية المنشأ. وحدها الدولة الارادوية في هذه البلدان، أو الرأسمال الأجنبي أحياناً، قادرة على إثارة الاقلاع والقطيعة مع الأوليغارشيات القديمة بشكل خاص. فهل ينبغي الخلوص من ذلك إلى أن الحداثة عدوة الديمقراطية، حتى لو كانت الديمقراطية شرطاً للحفاظ على مستوى الحداثة، الذي سبق بلوغه؟ يعتقد كثيرون أن الديكتاتورية ضرورية في زمن حدوثها Take-off، وهي ديكتاتورية البورجوازية الرأسمالية، أو الدولة الاشتراكية أو القومية، وأنه حين يتم بلوغ الهدف المنشود فقط، يمكن للرقابة السياسية على التغيير الاجتماعي أن تتراخى، وأن يجري التمهيد للديمقراطية قبل أن تغدو شرطاً للتنمية الذاتية.

تلك كانت قناعة أنظمة الطغيان المستنيرة في القرن الثامن عشر، مثلما هي قناعة القوميات المتسلطة المؤمنة بالحداثة في القرن العشرين، من تركيا كمال أتاتورك إلى مصر عبد الناصر ومن يوغوسلافيا تيتو إلى برازيل جيتولي.

كان دور الدول الارادويّة دوراً راجحاً في هذه التجارب، بينما بدت الديمقراطية كأنها اللواء السياسي لمصالح أوليغارشية أجنبية أو مرتبطة بالأجنبي.

وهذا يفسر ما لحق بالديمقراطية من إهانات من قبل العديد من الثوريين الذين رغبوا في تحرير شعبهم من امتيازات تحميها أحزاب سياسية متشيّعة للأوليغارشية

---

(١) - الارادية: مذهب يجعل الإرادة تتدخل في كل حكم وتستطيع أن تعلّق هذا الحكم.
والصفة منها: ارادويّ. م.

مثلما كانت الحال لزمن طويل مع أحزاب اميركا اللاتينية، إلى أن قامت الثورة المكسيكية بتحويل الحياة السياسية للقارة.

وينبغي مع ذلك مقاطعة هذا العرض والقبول برؤية نقدية أكثر لتلك الأنظمة الارادوية. فهي لم تؤدّ دوراً تحديثياً إلا حين انشأت أول شكل من الترابط بين الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين، وتلك ما كانت عليه في الغالب. وغالباً أيضاً ما كانت المستثمر الرئيس، كما في البرازيل مثلاً وفي الجزائر المستقلة وفي أكثرية البلدان السائرة على طريق التصنيع. وقامت أيضاً بتعبئة وعي قومي في طور النشوء أو اعتمدت على الجماهير المدنية التي ازدادت ضخامة بفعل التحديث الاقتصادي. وأخيراً، كانت الدولة المتسلطة عامل تحديث حين أنشأت إدارة عصرية وكافحت الفساد وعملت على احترام القوانين. ولا يكفي الدولة أن تتخلّص من المصالح الخاصة لتنجح في تحديث ذي صفة الزامية. ونرى خلافاً لذلك، أن الدولة المحرّكة وحدها، وهي عامل تنشئة لفاعلين اقتصاديين واجتماعيين وإداريين، تستطيع القيام بدور حاسم في التنمية. ذلك أنها تضع حداً لتجزّؤ مجتمع كانت للأوليغارشية فيه أهداف اقتصادية لاتلقي بالاً للمشاكل الاجتماعية والسياسية في البلاد، وحيث الفاعلون الاجتماعيون يدافعون بالأحرى عن العادات بدلاً من السعي نحو الاستفادة من آليات عامة للتغيير الاجتماعي، وحيث الدولة منشغلة أكثر بمظاهر العظمة أو الغزو أو تكديس الموارد بدلاً من تنمية للمجتمع بأكمله.

صحيح أن قطيعة ذلك المجتمع التقليدي تحصل في الأغلب على نحو متسلط. غير أننا لانستطيع أن نخلط مع الدولة المتسلطة الموروثة، القمعية أو ذات الروح العسكرية الصرفة، الدولة المحرّكة، التي يسعها أن تكون مرحلة نحو تنشئة فاعلين اجتماعيين ذوي استقلال ذاتي، ويسعها أن تعد على هذا الأساس تنمية

داخلية المنشأ قائمة على الديمقراطية . أما حين تغدو تلك الدولة المحركة منخورة بفعل الموالاة أو الفساد أو الفتن الداخلية، تتدخل الدولة المتسلطة، المعادية للشعب، والتي يمكن لعملها أن يكون مواتياً مع ذلك للتنمية، إذا كانت المهمة الأكثر الحاحاً هي تحرير الفاعلين الاجتماعيين من الرقابات ومن الأوليات المضادة لحاجات الاقتصاد. وحتى في هذه الحال، قد لايتعلق الأمر إلا بتدخل قصير، وإلا فإن سيرورة التنمية بأكملها تتعرض للتوقف على يد دولة تدافع عن مصالحها، أكثر منها عن مصالح المجتمع. وتنشغل بالقمع أكثر من الانفتاح والعلاقة بين الاستثمار والتوزيع . إن التنمية، في حصيلة الأمر، لم تتم إلا حين كان المرور عبر الدولة الارادوية مجرد انعطاف ضروري لبلوغ التنمية الذاتية. وحين أضحى الطغيان المستنير غايتها الخاصة، وحين غدت سلطتها مطلقة، أصيبت التنمية بالشلل فاختنقت، وانهارت الدولة الارادوية في هوة الفوضى والتخلف. فالتنمية تمر عبر الدولة، شريطة أن يكون العبور ذهاباً وإياباً من المجتمع نحو الدولة ومن الدولة نحو المجتمع. وتغدو التنمية مستحيلة، إذا لم تسع الدولة إلا وراء ثرائها الخاص، مثلما هي الحال في بعض البلدان النفطية، أو إذا سعت قبل كل شيء إلى فرض الرقابة على المجتمع بدلاً من تحويله.

إن الفشل الذي يصيب الدولة الارادوية نفسها هو الذي يفرض في الغالب ذلك الرجوع نحو المجتمع ضد المقاومة لدولة الطغيان، ويتجلى الفشل في صورة انفجار كما في حال النازية والعسكرية اليابانية، أو على صورة انبجاس داخلي مثلما كانت الحال مع النظام السوفييتي أو العسكرية الارجنتينية، فيثير الفوضى، ويفتح الباب أمام إعادة إعمار المجتمع المدني، وهي عملية صعبة دائما. لقد لعب التدخل الأميركي، في حال كل من اليابان والمانيا، وهما بلدان بلغا درجة عالية

على الصعيدين التقني والمهني في وقت سقوطهما، دوراً أساسياً في التوجه نحو الديمقراطية والتنمية الذاتية. أما في بلدان أخرى، فإن الخضوع للسوق العالمية هو الذي أعقب انهيار الأنظمة القومية- الشعبية، أو أعقب الانهاك الذي أصاب الديكتاتوريات العسكرية التي كانت قلبتها. ونعود هنا لنلتقي بالاستدلال المتبع منذ بداية هذا التحليل: فاقتصاد السوق الذي يعرّف على أنه تدمير للرقابات السياسية على الاقتصاد، يحرر الاقتصاد من سيطرة الدولة أوالأوليغارشية. فهو شرط مسبق للتنمية. وغالباً ما تكون انظمة متسلطة هي التي تفرض الانتقال إلى اقتصاد السوق مثلما كانت الحال في التشيلي وكما هي في البيرو مع الانقلاب، الـAutogolpe، الذي قاده فوجيموري من بعد فشل آلان غارسيا. لكن بمجرد أن اكتمل انجاز التحوّل الكبير، أضحت الديمقراطية، المعرّفة قبل كل شيء على أنها الاستقلال الذاتي للمجتمع السياسي، الوسيلة الرئيسة لخلق تنمية ذاتية، رغم أن هذه التنمية تبدأ في الغالب بمرحلة طويلة من تكديس رؤوس الأموال، ومن وضع القدرة على القرار في أيدي طبقة أو نخبة حاكمة. ولم تعد نهاية القرن العشرين تحت سيطرة سلطة الدولة الناشئة عن حركات التحرير القومية أو عن التصدعات الثورية. بل هي تحت سيطرة الانهاك الذي ألم بتلك السياسات الارادوية، وهو انهاك سريع كما في حال مصر الناصرية أو جزائر جبهة التحرير الوطني، وأحياناً أكثر بطءاً بكثير وعلى نحو جزئي، كما في حال القومية الممتزجة بنوع من الشعبية في البرازيل والمكسيك.

والديمقراطية ذات تأثير رئيس يتمثل في تأمين إعادة التوزيع للناتج القومي. أما بتحديدها سلطة الدولة فإنها تسمح لها أيضاً بالتصرّف كعامل للتنمية. وذلك ما تسعى وراءه الثورة الديمقراطية الايطالية التي تكافح ضد كل من الفساد وسطوة

المافيا وما أصاب الخدمة العامة من تلف، وهي أهداف توجّه إلى أجلٍ محدّد. مواصلةَ تحديثٍ اقتصادي نشيط. وهي أخيراً تدعم الوحدة الوطنية بمنحها العدد الأكبر نوعاً من الوصول إلى القرارات والائتمانات العامة.

ولايسع الديمقراطية والتنمية إلا أن تعيشا متحدتين أحداهما بالأخرى. فالتنمية المتسلطة تصاب بالاختناق وتنجم عنها أزمات اجتماعية أكثر فأكثر خطورة. وإن ديمقراطية تقتصر على سوق سياسية مفتوحة ولاتعرّف على أنها إدارة التغييرات التاريخية تضيع في متاهات التسلط الحزبي وجماعات الضغط والفساد. ولاتؤول هذه الخلاصة إلى الطرح الكلاسيكي، الذي أجاد س.م. ليبسيت عرضه، بشأن العلاقة المتبادلة بين التحديث الاقتصادي والديمقراطية السياسية وبالتالي بالدور الحاسم للتحديث كعنصر انفتاح للمجتمع وتنويع له. بل ينبغي بالأحرى الاعتراف بتعارض مفهومين اثنين منسجمين أيضاً. فإذا كان التحديث يعرّف بالتغاير المتزايد للمناهج التحتية التي يدار كل واحد منها وفق شكل نوعي من العقلانية، فالديمقراطية تعرّف من جانبها على أنها انعدام كل سلطة اجمالية وبالتالي كالناتج النهائي لتطوّر يتحكّم به انتصار العقلانية الأداتية والفردية. وإذا ما عرفنا التنمية، خلافاً لذلك، على أنها الادارة السياسية للتوترات الاجتماعية بين الاستثمار الاقتصادي والمساهمة الاجتماعية، بدت الديمقراطية على أنها الشرط لتلك الإدارة، لاكنتيجة فقط. وذاك هو الموقع الذي أدافع عنه هنا.

بعد الحرب العالمية الثانية والانهيار المزدوج للدول الفاشية والامبراطوريات الاستعمارية، انتصر موضوع التحديث. وتعارضت فكرة التنمية مع ذلك المفهوم الليبرالي، ولم يكن محضَ صدفة اطلاق الفريد سوفي تسمية العالم الثالث على البلدان النامية، مطابقاً على ذلك الأساس بينها وبين كفاح في سبيل الانعتاق

والتقدم على نحو ما كانت الحال مع الدولة الثالثة[1] في فرنسا عام ١٧٨٩ والتي وحدت بين العزم على الاستقلال والمساواة، مع الاعتقاد بالآثار النافعة للعلم والتقنية. ووُجِدَت الديمقراطية والتنمية مؤتلفتين مثل قوتين للتحرر من الفقر والجهل والتبعية التي كانت متكاتفة فيما بينها. غير أن ذلك التحالف بين التحديث الاقتصادي والتحرير الاجتماعي والقومي مالبث أن انفصمت عراه. كان الاندماج الاجتماعي مفرطاً في وهنه وحلت التعبئة القومية، محل الأمل الديمقراطي في عديد من البلدان، وفي المستعمرات القديمة بشكل خاص. أما بعد قيامها بتدمير القوى الديمقراطية، فقد جعلت نموها المستمر أمراً مستحيلاً، على نحو ما شاهدنا في مصر وفي الجزائر بشكل خاص. إلا أن تلك الأنظمة الجديدة، متسلطة كانت أم شعبية، قد تكيفت بكل يسر مع تبعية، أجاد الاقتصاديون في اميركا اللاتينية، وعلى رأسهم سلسوفورتادو، تحليلها، فقد أدت إلى ازدواجية هيكلية وبالتالي إلى زيادة في الفوارق الاجتماعية. وادى ذلك بسرعة كبيرة إلى حدما، إلى انهيار الأنظمة الديمقراطية، بدءاً من عام ١٩٦٤ في البرازيل و١٩٦٦ في الارجنتين، بالنسبة لأميركا اللاتينية، وإلى انتصار أوائل الديكتاتوريات العسكرية التي سوف تتبعها حالات أخرى كثيرة. ولم تعد الديمقراطية تشكل مرجعية للمدافعين عن التحديث أو المنظرين الراديكاليين للتبعية، طيلة تلك المرحلة. فقد اكتفى الذين في الفريق الأول بالتأكيد على أن الازدهار سوف يستجرّ افتتاح مفاوضات اجتماعية، ما دام هنالك فائض قابل للتقسيم. واستعان جماعة الفريق الثاني بالثورة وبفعل مباشر ضد الدولة شبه القومية، فهي العميل الاقتصادي للسيطرة الأجنبية.

بعد ذلك بثلاثين عاماً أدى انهيار النموذج السوفييتي وانتصار السطوة الأميركية إلى جر كافة البلدان تقريباً نحو سياسة ليبرالية: بدت الدول المتسلطة

(١) - الشعب (القوم من غير النبلاء والاكليروس عشية الثورة الفرنسية).

للعيان، دولاً موالية أوفاسدة، وانفتحت الحدود أمام الرساميل الأجنبية وأمام برامج صندوق النقد الدولي التقليدية. وحل نوع من التعددية السياسية، وبدأ الحديث يدور في كل مكان على احلال الديمقراطية. لكن حين تطلق صفة الديمقراطية على انتصار حكومة تحرير وطني فذلك بطريقة مصطنعة كما في المرحلة السابقة. وبدا أننا عدنا إلى الوراء، أي إلى النظريات التي كانت تقصر النمو على مجموع النتائج الاجتماعية للتحديث الاقتصادي.

إلا أن الصلة بين الديمقراطية والتنمية تعني خلافاً لذلك أنه لاتنمية من دون إدارة منفتحة للتوترات بين الاستثمار والتوزيع وأنه ليس من ديمقراطية دون تمثيل للمصالح الاجتماعية ودون اهتمام بالمجتمع القومي. إن ما يوحد الديمقراطية والتنمية هو أن الفكرتين تقدمان صورة للتغيير الاجتماعي متلاحمة واجمالية، وترفضان نظريات التحديث التي تصف المجتمع بقطار تتولى قاطرة العقلنة والتقدم المادي جر عرباته الاجتماعية والسياسية.

إن التنمية والديمقراطية مصطلحان مترابطان: فكل واحد منهما يحمل عناصر اقتصادية واجتماعية وسياسية في آن واحد. وإن ما يجعلهما متعارضين مع كل من المفهوم الليبرالي الذي يؤكد على ضرورة القيام بهدم الحواجز أمام حسن سير الأسواق بحرية، ومع المفهوم الشوري الذي يرى أن التعبئة السياسية والاجتماعية يمكن لها أن تستجر الازدهار الاقتصادي على نحو مباشر. وهكذا نرى كلاً من التنمية والديمقراطية واقفة في منتصف المسافة بين موضوعية الليبراليين وذاتية الثوريين! إنهما تمنحان الأولية لانشاء منهج سياسي مستقل ذاتيا، قادر على إدارة العلاقات بين المتغيرات الاقتصادية والتنظيمات الاجتماعية أو الثقافية. وعليه فمن الواجب التقيد بتعريف دقيق للديمقراطية وعدم الاكتفاء باطلاق تسمية

الديمقراطية على الأنظمة غير المتسلطة. وعلى هذا الأساس نجدنا قادرين على اطلاق صفة الديمقراطية على أي مكان يتم فيه تبادل البضائع أو الأشخاص، جسراً كان أم محطة قطارات أم محطة ميترو، مكان خال من السلطة السياسية ومقتصر على وظيفة اقتصادية خالصة.

التنمية الداخلية المنشأ:

تأتلف الديمقراطية ائتلافاً مباشراً مع التنمية الداخلية المنشأ. وليس مبعث هذه الصلة أن مجتمعاً سابق التحديث لديه القدرة على انتاج تغييرات جديدة من غير اخضاع أعضائه لضغوط شديدة، بل من أن الطابع الداخلي المنشأ للتحديث ينطوي على وجود منهج إدارة ديمقراطية للعلاقات الاجتماعية. أما البلدان ذات التحديث من منشأ خارجي، فتخضع، بخلاف ذلك لعامل خارجي جبار، قد يكون دولة قومية أو أجنبية، أو رأسمالية أجنبية، بل قد يكون معونة دولية، فلا يسمح بانشاء منهج سياسي تعددي، ليصير عاجلاً أم آجلاً، عائقاً في وجه الديمقراطية والتنمية في آن معاً.

إن ما تعلمناه من هذا القرن المشرف على نهايته أنّ السير بخطى قسرية باتجاه الحداثة والاستقلال إنما يقود إلى الفشل والتخلف والتبعية المتمكّنة. وكيف لانقتنع بذلك من بعد سقوط الامبراطورية والمجتمع السوفييتيين اللذين عزما على بناء مجتمع جديد وإنسان جديد، وعلى نحو متسلط، فوق بنيان تحتي تقني واقتصادي حديث، ومن بعد تفكك الأنظمة القومية الأشد تطرفاً، والتي أغرقت بلدانها، باسم الكيان أو النقاء، في لجة أزمة اقتصادية، لم تنجح حتى اليوم في الخروج منها. تلك السيرورات المتدرجة، تكمن صعوبة تحليلها في انها تتطور على ا متداد مرحلة طويلة جداً. صحيح أن الاقتصاد السوفييتي صار حديثاً حتى السبعينات وأن الصين الشعبية حققت نتائج اقتصادية مدهشة في ظل نظام بعيد كل البعد عن

الديمقراطية، غير أن المرور عبر الدولة القومية أو الثورية المتسلطة لايسعه أن يكون سوى مرحلة مؤقتة على طريق التنمية. فإما أن تقوم هذه الدولة نفسها بمساعدة المجتمع المدني على النضج والانعتاق، أو أن تلتهم المجتمع فتجعل التنمية مستحيلة والديمقراطية أيضاً. ومازال عدة بلدان تعيش مع نهاية هذا القرن في مرحلة انتقالية، لكن ينبغي الاعتراف بتلك المرحلة كما هي. فلا يسع الصين أو فيتنام أو كوبا مواصلة التوفيق طويلاً بين حكومة متسلطة واقتصاد مفتوح، ولايمكن اعتبار الحزب الشيوعي الصيني الفاعل الرئيس للتحديث المتسارع لجزء من البلاد. فعلينا أن نقيم ائتلافاً على المدى البعيد بين الديمقراطية والتنمية، حتى لو كان بالمستطاع على المدى القريب، تحقيق تحديث اقتصادي كبير بواسطة نظام متسلط أو رغماً عنه. وليست امثال تلك الأنظمة سوى تسويات غير مستقرة بين دولة مستبدة، متعارضة مع التنمية، وبين الديمقراطية المؤتلفة مع التنمية والتي بوسعها أيضاً أن تتقهقر فلا تبقى قادرة على القيام بدورها صلة وصل بين الدولة والفاعلين الاجتماعيين.

ينبغي على هذا النمط من الاستدلال أن يعترف مع ذلك بأن تطبيقه يصطدم بتحديد تاريخي، يتعلق على نحو خاص، وعبر تناقض ظاهري بأوربا الغربية، وذلك أن هذه، بوصفها المهد الرئيس للتحديث طيلة قرون، قد عرفت خلال مرحلة طويلة، عدداً من الأنظمة المتسلطة، كما أن الملكية المطلقة ائتلفت فيها مع دولة القانون ومع تقدم التجارة والصناعة في آن معاً. لم تكن البندقية ولافلورنسة ديمقراطيتين، ولايسعنا أن نسمي فرنسا نابوليون الثالث ديمقراطية، ولا المانيا بيسمارك ولاروسيا ستوليبين. وهيّا نمضي أكثر بعداً: هل يسعنا أن نسمي تنميةً رأسمالية ديمقراطية، تلك التي لاتعتمد فقط على سلطة المقاولين بصفتهم الوكلاء الوحيدين للتنمية، بل تفسر سلوكهم بأسباب خاصة، سواء كان المقصود السعي وراء الربح الشخصي أو تأسيس تراث أو وراء نداء باطني، على نحو ما اعتقد

ماكس فيبر؟ وإذا كان نمط من سلوك النخبة الحاكمة هو الذي يفسر التحديث الاقتصادي، فذلك لأن هذا التحديث ليس مؤتلفاً مع الديمقراطية.

الواقع أن تفرّد التجربة الأوروبية يتجلى في أنها عرفت لزمن طويل تعبئة اجتماعية محدودة جداً. وقد بيّن جان فوراستييه بطريقة مدهشة، أن مستوى معيشة المأجورين ارتفع في نهاية القرن التاسع عشر فقط ارتفاعاً سريعاً وبطريقة مديدة، وبالتالي من بعد مرحلة طويلة جداً من التحديث الاقتصادي والاداري. ولقد تم هذا التحديث ضمن جمود اجتماعي نسبي فكان في شرقي أوروبا أكثر بروزاً منه في غربها وقد آلف في بروسيا أو في أوروبا بين اقتصاد السوق وعلاقات الانتاج قبل الرأسمالية، وذلك ما كانت عليه الحال أيضاً في اقتصاد الزراعة للمناطق المدارية.

وجاءت من هنا أهمية المثقفين الذين مثلوا، على نحو غير مباشر ولزمن طويل، «الشعوب» المعتقلة داخل سيطرة قائمة، والمحرومة من التعبير السياسي الحر. فكانت الديمقراطية آنذاك نظرية أكثر منها تطبيقاً، ونداء موجهاً إلى شعب غائب أكثر منه إلى شعب حاضر. أما في العالم المعاصر فإن مناطق الصمت الشعبي تلك، ومناطق اعتقال الفعل الديمقراطي ضمن اعداء النخبة المثقفة والسياسية، مثلما كانت الحال بالأمس أيضاً، مع طلاب تين آن مين في بكين، آخذة بالتناقص. لقد عرف العالم الاسلامي وعرفت القارة الاميركية اللاتينية، بخلاف ذلك، تحركاً سياسياً للجماهير، اتخذ أشكالاً قومية أو اثنية أو دينية، لكنه جعل الديمقراطية الاصطفائية مستحيلة أو مستحيلاً دور النخبة الفاعلة ديمقراطياً والثورية، وهو الدور الذي كان في غاية الأهمية في المجتمعات الأوروبية.

أما الولايات المتحدة ففيها جرى الانتقال من المجموعة التالية: دولة مركزية- بورجوازية رأسمالية متزمتة- مجتمع مراتبي، إلى المجموعة: ديمقراطية-

انتاج جماهيري- استهلاك تفاخري. لهذا السبب كان المفكرون الأميركيون حساسين بحق حيال ائتلاف الديمقراطية والتنمية، في حين حافظ النموذج السوفييتي والنموذج القومي على الفكرة القائلة إن التنمية هي عمل نخبة قائدة تأخذ على عاتقها مصالح المجتمع محتفظة لنفسها باحتكار السلطة والامتيازات في الوقت نفسه. فالنقد الموجه هنا إلى المفهوم الليبرالي للتحديث لايرمي مطلقاً للرجوع إلى مفهوم تابع للدولة وإرادي للتنمية، بل إلى الخروج، خلافاً لذلك، من التعارض المفرط في الخشونة بين الارادية والليبرالية، باجراء ائتلاف وثيق بين التنمية والديمقراطية، على نحو ما نجحت أوروبا في فعله تحت التأثير المزدوج للسياسات الاشتراكية الديمقراطية والفكر الكينزي.

أزمة وتسلّط:

إن الموقف الأكثر ملاءمة للديمقراطية هو ذاك الذي يشهد الحركات الاجتماعية وهي تتنازع فيما بينها على إدارة المصادر الثقافية لمجتمع من المجتمعات. وعندها تماماً يُحقِّق ما اطلقتُ عليه تسمية الفعل التاريخي وجودَه على الوجه الأقوى. فالديمقراطة هي ناتج ذلك التوجّه المزدوج للفاعلين التاريخيين، والحركات الاجتماعية: فيقف كل منهما معارضاً الآخر، غير أنهما يهدفان أيضاً إلى القيم الثقافية نفسها. لهذا السبب تشكّلت، كما سبق أن قلت، الديمقراطيات الأكثر قوّة في المجتمعات الصناعية ذات البنية الأكثر وضوحاً، حول صراع الطبقات الخاص بالمجتمع الصناعي. أما في فرنسا، فكانت الصراعات الاجتماعية، بخلاف ذلك، تابعة على نحوٍ دائم لصراعات اجمالية أكثر، والرهان فيها على الدولة. صراعات بين جمهوريين وملكيين أو بين رجال الاكليروس والمقاومين للاكليروس. وذلك ما أوجد عبئاً ايديولوجياً اضافياً على الصراعات الاجتماعية، وكأن كل

واحد منها يغطي مجابهة أساسية أكثر ودون تفاهم ممكن بين الماضي والحاضر أو بين العقل والثقافة.

نحن نشهد في حالات الأزمات تدميراً للعلاقات الاجتماعية والخصومات والحركات الاجتماعية واستبدالها بالدفاع عن المصالح الخاصة بشكل خالص، وبعلاقة اجمالية مع الدولة التي يُنْتظر كل شيء منها أو أنها تُرفض جملة وتفصيلاً في آن معاً. وحين لايعود الخصوم قادرين على المجابهة فوق أرض صلبة، ولايعودون قادرين بشكل خاص على التداول بشأن توزيع المقتنيات، تتفكّك القوى الاجتماعية، وتضعف الأحزاب أو النقابات، ويغرق قسم من المواطنين في لجة اللامبالاة أو يتقوقع داخل حماية مصالحه الفورية، في حين يضع قسم آخر ثقتهم في زعيم يقيم صلة شخصية مباشرة وفق التحليل الكلاسيكي الذي جاء به فرويد، مع كل عضو من الجمهور الذي تهدّم. وتعلن بعض الأقليات التمرد أو تنسحب من الحياة العامة.

وغالباً ما أكدت النظريات الثورية، أن صراع الطبقات إنما كان يتفجر في حالات الأزمات القصوى. متجاوزاً الألاعيب السياسية الهزيلة، فيظهر الفاعلون الجماعيون على مسرح التاريخ من أجل إعداد العدة أمام انتصار الثورة الشعبية. أما أغلاط هذا المفهوم فقد جاء البرهان عليها بشكل مأساوي خلال هذا القرن. فبما أنّ روسيا ١٩١٧ كانت في حالة أزمة، أكثر منها في وضع ثوري، قامت طليعة بالاستيلاء على الحكم ولم تسلمه للشعب البتّة. كذلك انساقت غداة الأزمة الكبرى عام ١٩٢٩، غالبية الشعب الألماني وراء هتلر، والأعمال العنيفة لـ SA والحزب القومي الاشتراكي، وكان أوجينوتيروني على حق في تفسيره لصلابة نظام بينو شيت، الذي أمضى ستة عشر عاماً في السلطة وأقرّ دستوراً، بحلّ الأحزاب السياسية والنقابات، نتيجة الأزمة الناجمة عن التضخم الكبير والخلل الاقتصادي

في عامي ١٩٧٢ - ١٩٧٣ . ولو كانت الأزمة محدودة وكان المجتمع صلباً، لكان من شأن ذلك الاختلال في التنظيم السياسي أن يحمل في ثناياه روحاً ديمقراطية . وتلك هي حال ايطاليا في عامي ١٩٩٢ - ١٩٩٣ ، التي تطالب ببناء مجتمع حقيقي سياسياً وقومياً، وبالقضاء على المافيا التي أضحت بغيضة من بعد اغتيال القاضيين فلكوني وبورسلينو، وذلك بعد بضعة أعوام من اغتيال الجنرال دالاتشيزا . أما حين تغدو الأزمة أشد خطورة، ويفقد عدد كبير من الناس الثقة في قدرة السلطات العامة على ضمان وضعهم ومستقبلهم، تتعرض الديمقراطية للخطر عن طريق الاستعانة بزعيم . قد يكون هذا الزعيم ديمقراطياً، مثلما كان الجنرال ديغول، الذي كان بوسعه أن يصير ديكتاتوراً عام ١٩٥٨ ، وان يتنطح للدفاع عن بقاء الجزائر فرنسية، غير أنه اختار، خلافاً لذلك، أن يدعّم المؤسسات الجمهورية ويعد العدة لاستقلال الجزائر . غير أن هذا الوضع، الذي يجد تفسيراً له قبل كل شيء في الدور الذي قام به الجنرال ديغول كمدافع عن المؤسسات الديمقراطية أثناء فترة الاحتلال، وضد حكومة فيشي، يظل استثنائياً . فالأزمة تولّد اللامبالاة والامتثالية والحماس في خدمة منقذ، أكثر مما تولد مساهمة نشيطة وتدعيماً للجدل السياسي . فالفوضى لايخرج منها الشعب المتفوّق، ولا تتحرّر القوى العميقة للمجتمع . بل نرى، بخلاف ذلك تماماً، أن الحركات الاجتماعية لا تُشكَّل إلا في المجتمعات ذات التاريخية القوية، ولاتقتصر هذه الأخيرة على تغييرات اقتصادية واجتماعية سريعة . بل هي تتطلب تنظيماً شديداً للعلاقات الاجتماعية، وبفضل ذلك التنظيم تأخذ الأفعال الجماعية شكلها ومعها النزاعات الاجتماعية ومعالجتها القانونية . فالمجتمع وهو بحالة أزمة لاتتوفر لديه القدرة على معالجة مشاكله وإقامة تغييرات منضبطة، فيتفكك، ويتطلع إلى الخارج ينتظر قدوم الحل لكافة مشاكله، التي يشعر أن منهجاً سياسياً غير قادر على حلها ، لا سيما من نظام مفروض فرضاً .

وعلى اثر الحرب العالمية الثانية، اعتقد قسم كبير من العالم بتحديث لانهاية له وبتنشيط مواز للفاعلين التاريخيين. وبعد مرور جيل، تلاشت تلك الآمال، وكان ذلك عنيفاً في العديد من بلدان الجنوب، ومتدرجاً أكثر في بلدان الشمال. وفي التسعينات ازداد الوعي بتلك الأزمة حدّة في البلدان المصنعة، وبشكل خاص في أوروبا الغربية. بينما ارتسمت عملية نهوض في أفق عدد من بلدان الجنوب، وتسارعت أحياناً تسارعاً كبيراً.

وشهدنا فيما بعد تصاعد قوى غير منضبطة في البلدان الصناعية الغنية. فصاروا يشيرون إلى المهاجرين الفقراء ليجعلوا منهم أكباش المحرقة، وشاعت حالة من عدم الأمن، وتفجرت حوادث شغب في الأحياء المحرومة من المدن، وبدا المنهج السياسي عاجزاً عن الاحاطة بالتهديدات الخارجية وعن توجيه نهوض اقتصادي أو اخراج البلاد من أزمة وطنية. عند ذلك تتفاقم أزمة التمثيل والمشاركة الديمقراطيين، وتتعرض الأحزاب للنقد والاستبعاد، وتضعف النقابات، ولايعود يسمع للمثقفين من صوت وتختفي مجموعات المبادرة المحلية التي منحت الكثير من القوة **لجذور الديمقراطية**(١) في العقود السابقة.

تكون الأزمة بشكل عام أشد خطورة في البلدان النامية، أي البلدان البعيدة عن النمو الداخلي، لأن الأزمة تدعم وضع التخلف نفسه. وتغدو المخاطرة أكبر بكثير في هذه الحال ونحن نرى الديمقراطية مستبعدة من شعوب تسلم زمام أمرها لقبطان متسلط ليخرج بها من العاصفة.

---

(١) - Grassroots democracy

إن الصلة بين الأزمة والتسلّط تشكل المعادل المعاكس للصلة التي تربط ما بين التنمية والديمقراطية. فليست الديمقراطية هي التي تنتج الأزمة التي يخرج منها نظام متسلط. وليس مايجيز لنا أن نسمي ديمقراطية، ذلك الاختلال الذي يصيب المنهج السياسي الذي اجتاحته مجموعات المصالح أو الأحزاب أو الفساد. والأزمة تُوَلَّد، خلافاً لذلك، من عجز المنهج السياسي على تدبير أمور المتغيرات الصعبة أو التحكيم بين المطالب الاجتماعية المتنافسة؛ ودخول الأنظمة المتسلطة في الأزمة يجري بسهولة تفوق دخول الأنظمة الديمقراطية فيها بكثير.

لذلك السبب، لايسع الديمقراطيين الاكتفاء بإدانة كافة الأنظمة المتسلطة مادام بعض تلك الأنظمة يتصدى للأزمة مع قيامه في الوقت نفسه بتدمير نظام ديمقراطي. وحتى حين يكون الذين وقع الانقلاب عليهم ديمقراطيين حقاً، يتوجب أيضاً اجراء تحليل لأسباب هزيمتهم وطبيعة الأزمة التي يمثلها الانهيار العسكري أو الكارثة الاقتصادية.

ولنمض أبعد قليلاً: إن النظام المتسلط والثورة مثله- فالزمرتان من الفعل السياسي امتزجتا في الغالب أكثر فأكثر- يستطيعان اعداد التطور الديمقراطي الذي يُحارِبانه رغم ذلك. فتلك كانت حال الارجنتين البيرونية. ومع ذلك فإن جيونوجيرماني، وهو ليبرالي جداً، قد أدرك جيداً أن القطيعة المتسلطة حصلت على وجه الدقة أثناء عملية توسيع مباغت للمساهمة السياسية. فذلك لايدعونا مطلقاً لأن نصف بالديمقراطية نظاماً متسلطاً، بل أن نرفض، خلافاً لذلك، اطلاق هذا الوصف على ديكتاتورية شعبية مثلما نرفضه على نظام يدعي الديمقراطية، لمجرد قيامه فقط بتنظيم انتخابات تتجابه فيها جماعتان من الأوليغارشية أو ممثلون لمجموعات المصالح.

وهناك طرائق عديدة أمام بلد ما كي لايكون ديمقراطياً. **فسلطة الأحزاب**[1] الايطالية أو الفساد الذي كان سائداً فيما مضى في العديد من المدن الأميركية، وبشكل خاص في تاماني هول وفي نيويورك، لم يكونا غير صور كاريكاتورية عن الديمقراطية، بينما لايسعنا أن نهمل العزم الديمقراطي لدى لينين، رغم أن النظام الذي انشأه، حتى وهو على قيد الحياة، معادٍ للديمقراطية. وإن تعريفاً متشدداً للديمقراطية يقودنا لأن نكون أكثر نقداً حيال أنظمة تعترف ببعض الحقوق السياسية، وأقل نقداً حيال أنظمة أخرى تساعد على اظهار بعض الأبعاد المكونة للديمقراطية أو تعترف بها. وإذا لم يكن من ديمقراطيّة من غير احترام الحقوق الأساسية ومن غير تمثيل مصالح الأغلبية ومن غير مواطنية، فهنالك تنوع كبير من الأنظمة التي يحترم فعلها واحداً من هذه المبادىء فيما يقوم بتدمير الاثنين الآخرين. فليس من تلك الأنظمة ما يمكن أن يسمى ديمقراطياً، و لا تلك التي تنظّم انتخابات مفتوحة نسبياً ولاتلك التي تستعين بالشعب كله أو التي تقصر الحق الطبيعي على حق الملكية. علينا أن نعرف كيف ندين المكونات المعادية للديمقراطية للأنظمة التي تدعي أنها ديمقراطية، لكن علينا أن نعرف أيضاً بوجود دعوات إلى الديمقراطية، داخل الحركات الثورية وداخل الأنظمة الدافعة للضرائب، أو الدول الشعبية، وهي دعوات تهز أركان النظام الذي يحظر الفعل المستقل ذاتياً للفاعلين الاجتماعيين. إن تحليل الأوضاع التاريخية الخاصة ينبغي أن يوحّد الأحكام النقدية الموجهة ضد فعل متسلط، مع الاعتراف بعزيمة على التحرير، لا يمكن للديمقراطية من دونها أن تنتصر أبداً.

---

(١) - Partitocrazia

الفصل الثاني
جديد مع القديم

تعبئة واحلال الديمقراطية:

من هم الموكلون بالانتقال إلى التنمية الداخلية المنشأ وإلى الديمقراطية؟ لدينا أجوبة ثلاثة نعرضها. الشيء الأساسي بالنسبة للأول القريب من أفكار الرأسماليين الكلاسيكيين، هو توفيق انفتاح الأسواق مع روح المنشأة. ويرى الثاني أن التنمية تنجم عن إرادة وتعبئة جماعيتين، تتولى الدولة عامة تحريكهما. أما بالنسبة للأخير، فانفتاح المنهج السياسي هو الذي يلعب الدور الرئيس، بحيلولته دون التفكك بين الزعماء والمرؤوسين بفرض الحاجات الأساسية للجماعة على المصالح الخاصة التي سيؤدي انتصارها إلى أزمات أو تصدعات اجتماعية. ولسوف تفقد فكرة الديمقراطية قسماً كبيراً من مضمونها ما لم نقف في صف الطرح الثالث، الذي يطابق تجربة البلدان التي كانت المراكز الرئيسة للتنمية الاقتصادية الغربية، مثل هولندا وبريطانيا العظمى ثم الولايات المتحدة. أليس انفتاح تلك المناهج السياسية والغاء الملكية المطلقة، هما اللذان يفسران، بل أكثر مما تفسره الأخلاق البروتستانتية، نجاح تلك البلدان، في حين أن الملكيات المطلقة، تدعمها الروح المضادة للاصلاح، كانت تعيق التنمية في البلدان الكاثوليكية؟

تمهد هذه الملاحظة للدخول في تفكّر أكثر اتساعاً أيضاً. فالثقافة الديمقراطية التي تقف مضادة لصورة التحديث الكلاسيكية، وهي صورة مقتنيات العقل الذي

يدمر الحواجز التي رفعتها الخصوصيات والامتيازات والعنف الفردي، تقوم على نحو ما عرّفتها، بتحويل القديم إلى جديد، ورفض اللوح[1] المصقولٌ والطغيان المستنير، وإلى تعبئة الأفراد والجماعات على ما هم عليه، بمطالبهم وذكرياتهم. فالحياة الاجتماعية تشبه شجرة تعيش أوراقها على عمليات التبادل مع بيئتها أما جذورها فتمتح مواردها من الأرض. وما زلنا نعارض التقليد بالحداثة مثلما يعارض السكون الحركة، أو حتى في الغالب مثل الدين أو العائلة حيال النشاط الاقتصادي الملتفت صوب المبادلة والموجّه بحسابات. وينبغي، ضد هذه النظرة حصراً، إعادة تعريف فكرة التنمية على أنها ائتلاف ليس بين الديمقراطية والنماء فقط، ولكن على نحو أكثر عمقاً أيضاً، بين موروث ثقافي وتطلعات مستقبلية. وكيف لنا أن نتكلم على الديمقراطية إذا ما فكرنا بأن على قسم كبير من العالم أن يتخلى عن ثقافته وعن هويته، ليلتحق بالدرب الوحيد المؤدي إلى التقدم؟ وهل من انكار للحرية الديمقراطية بأسوأ من الحكم على غالبية من البشر بعدم القدرة على أن يكونوا رعايا تاريخهم الخاص؟ وإذا كان علينا أن نأتيهم بالحداثة بل حتى أن نفرضها عليهم فرضاً، وإذا كانت الحداثة لاتلج إلا عبر سوق مفتوحة تجري فيها عملية سحق للمورثات الثقافية، فمن الأفضل التأكيد بكل نزاهة على أن الأمم الفقيرة ليست ناضجة بما فيه الكفاية للديمقراطية، مثلما نحكم على الأولاد اليافعين، بل حتى على الفتيان الذين في السابعة عشرة من العمر، بأنهم غير اكفاء للمشاركة في الحياة السياسية. ولا تقف حدود الثقافة الديمقراطية عند تعريف سلوكيات وعلاقات إنسانية داخل مجتمع بلغ الحداثة، بل ستغدو غير وفية لمبدئها المركزي إذا لم تؤكد على استمرارية الماضي في المستقبل، وعلى القدرة على تعبئة تراث ثقافي

(١) - لفظ استعاره التجريبيون من أرسطو، يفيد بأنّ العقل قوة صرف كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل.

من أجل ابداع المستقبل. إن العزم على القطيعة بين الماضي والحاضر، أي بين النظام القديم وما بعد الثورة، يحمل في داخله فكرة وفعلاً متسلّطين، وإذا كان قوام الديمقراطية أن تجعل أفراداً ومجموعات متغايرين (وحتى متعارضين بعضهم مع البعض الآخر) يعيشون في الأمة نفسها، وأن توفق بين الوحدة والتنوع، كان عليها بشكل مطلق انقاذ أكبر قسم ممكن من الماضي، بل لنقل من التقاليد، من أجل ابتكار مستقبل خصوصي وفريد في آن معاً، مشاد حول مبادىء عمومية الا وهي العقلانية واحترام الحرية والمساواة في الحقوق بين الرعايا البشرية.

إن عولمة الاقتصاد وثقافة الجماهير أعطيا حقل المسائل هذا أهمية مركزية، ويبدو أحياناً أننا نتقسم ما بين شموليين ومتعددي الثقافات، مثلما كنا منقسمين فيما مضى بين مدافعين عن الرأسمالية وأنصار للاشتراكية. وإن الشأو لبعيد بين اميركا الشمالية، قارة المهاجرين، حيث التعددية الثقافية والروح الجماعية ازدادتا قوة ونشاطاً، وبين أوروبا الغربية، وفرنسا بشكل خاص، التي تظل مرتبطة بعقلانية فردانية وعمومية في آن معاً، عقلانية ترتاب في الروح الجماعية التي تراها مشحونة بالمذهبية بل حتى بالعرقية. ومع ذلك فليس لنا أن نختار بين العمومية والتعددية الثقافية، لكن بين التقارب العدائي لنزعتين ثقافيتين أو تلاؤمهما. إن العمومية والتعددية الثقافية هما النصفان المنفصلان لثقافة تفجّرت، بل هما السويتان لمجتمع ممزّق بين منطق الموضوعية أي الذي يسيطر على الأسواق والمناهج التقنية والستراتيجيات السياسية، العسكرية أو الاقتصادية والمواصلات الجماهيرية، وبين منطق الذاتية أي منطق الكيان المنفصل أكثر فأكثر عن أدوار الانتاج وأشكال المساهمة في الحداثة. فنحن نساهم من جهة في اللعبة الكبرى للاقتصاد العالمي حيث نحن بيادق ولاعبون في آن معاً، ونقوم من جهة أخرى ببناء شخصيتنا،

لافوق أدوارنا الاجتماعية وإنما فوق فردانيتنا المكوّنة من جنسية وأحلام، ومن ذكريات ومعايير متناقلة، ومن معتقدات وغمّ. تلك القطيعة وضعتها في كتابي **نقد الحداثة** في مركز تعريف الحداثة.

الذاكرة والتطلّع:

كانت المعارضة الاجتماعية الاكثر أهمية تضع، منذ أقل من قرن، كلاً من الرأسماليين والمأجورين وجهاً لوجه، وتوجه التهمة لعلاقات الانتاج الاجتماعية، كما كان يدعوها ماركس. كان أرباب العمل والعمال يعربون عن أنفسهم بالنسبة لما هو أساسي على الأقل، عبر ما كانوا يفعلونه معاً وما كان يوحدهم- كانوا جميعاً أناس صناعة- وكان في الوقت نفسه يضعهم متعارضين بعضهم حيال البعض الآخر. أما اليوم، وداخل نمط مجتمعنا، فالوضع أكثر تعقيداً بكثير حيال التحليل. فالمسألة لم تعد مسألة تعارض بين مصالح وطبقات اجتماعية، أي الرأسمال والعمل، انما هما الموضوعية والذاتية تتباعدان احداهما عن الأخرى وتنحدران، واحدة إلى مجتمع جماهيري والأخرى إلى بحث استحواذي عن هوية خارج المجتمع. حتى كأن عالم الاقتصاد وعالم الشخصية قد أحدثا، وهما ينفصلان، فراغاً حيث كان قائماً فيما مضى المال المشترك للمسيحيين، وغيرة القدماء الوطنية وتضامن المجتمع الصناعي. إن المتربعين على قمة المجتمع العالمي يسافرون عبر العالم، فيكدسون الأموال والمعلومات، ويضعون في متاحفهم نتفاً من كافة الثقافات. وهم يؤمنون بالعلم والتقنية وحرية السوق وغياب الرقابات الثقافية المتسلطة. وخلافاً لذلك، فالذين في أسفل هذا المجتمع، وبشكل خاص الذين هم مستبعدون عنه أو هم منبوذون في هوامشه، لايستطيعون المعارضة بغير الدفاع عن خصوصياتهم حيال تلك العمومية التي تخدم مصالح الوسط على أحسن وجه.

والخاضعون للسيطرة ينقسمون في واقع الأمر: فمنهم الذين يأملون في الارتقاء إلى ما فوق هامشيتهم والدخول ضمن دائرة الضوء، والمساهمة مساهمة كلية في ثقافة الجماهير أو الدخول في صلب المعركة الاقتصادية، وآخرون بعكس ذلك، يكافحون تماماً للدفاع عن ثقافة مهددة. وبين هاتين الفئتين الكبيرتين، يغرق أفراد كثيرون في لجة من دوامات بين بين، فيما يجهد بعض الآخرين في الالتحاق بالقطبين اللذين يبدوان متباعدين أحدهما عن الآخر على نحو متزايد. فمهاجرون يريدون التمثّل وقطع كل صلة، وبشكل خاص حين يتعلق الأمر بالنساء، بثقافتهم الأصلية التي تفرض عليهم أشكالاً من القسر يرونها غير محمولة. بينما يريد آخرون، خلافاً لذلك، طرد المحتل واللجوء إلى العنف ضد الذين يسمونهم الشيطان. وتقوم نساء، بالطريقة نفسها، وفي البلدان المركزية بشكل خاص، للمطالبة بالمساواة في الحقوق والغاء الفوارق التي تتجلى بأشكال من اللامساواة. هذا فيما تريد أخريات، بعكس ذلك، التأكيد على فوارقهن الثقافية بل البيولوجية أولاً والنفسية. لقد كافحت النساء الأوروبيات، وبتأثير من سيمون دو بوفوار بشكل رئيس، كفاحاً خاصاً في سبيل حريتهن ومساواتهن، ومن أجل انتهاء أشكال التمييز القانونية والاقتصادية التي تمارس عليهن. فيما قامت النساء في اميركا الشمالية بالتأكيد أكثر، خلافاً لذلك، على هوية نسائية، مع المجازفة بالانغلاق داخل البحث عن نقاء طائفي خطر. ونلاحظ معارضات مماثلة تقوم بها كافة الفئات الخاضعة للسيطرة، بدءاً من الأقليات مثل المِثْليين جنسياً حتى أغلبيات الجنوب ضد أقليات الشمال.

علينا أن نرفض الاختيار بين الهوية والغيتّو أي بين التمثّل والثقافة المضادة. فالحل الأول يرفض أي استقلال ذاتي للذين عليهم الاندماج في أغلبية تؤكد نفسها

عمومية وحيدة. والثاني يقطع كل تواصل، وينغلق بصورة عامة على كيان شُيِّد بطريقة مفتعلة. والديمقراطية لاتجد مكاناً لها، لا في هذا الحل ولا في ذاك. ونرى بالطريقة نفسها أن محو الماضي من أجل الدخول إلى المستقبل له نفس الأثر المشؤوم فيما لو قمنا بمصادرة تقنيات الحاضر، مثل تقنيات الصناعة النفطية على سبيل المثال، من أجل الحفاظ على نقاء ثقافي يكون مسوّغاً لاشادة سلطة مطلقة. وليست الديمقراطية فقط مكاناً للتفاوض بين مصالح متعارضة أو سوقاً سياسية، انها قبل كل شيء المجال العام المفتوح الذي تنسجم فيه الذاكرة مع التطلع والعقلانية الأداتية مع الموروث الثقافي.

إن المأمور وهو يكافح على هاتين الجبهتين إنما يفتح فرجة بين هاتين الغابتين اللتين تتلاقيان غالباً فتطبقان عليه. ولن تكون الديمقراطية سوى إدارة متأنيّة للقرارات السياسية إذا لم تكن معتبرة من قبل كل واحد على أنها الشرط القانوني لإنشاء المأمور وتحريره.

ولا تكف الشقة اليوم عن الاتساع بين الذين يعتبرون أنفسهم المؤتمنين على رسالة إلهية أو تقليد قومي، وبين الذين يعرّفون المأمور بعمومية العقل وحدها. ويقول هؤلاء بقانون واحد للجميع، في معرض ردّهم على الذين يدّعون أنهم يتكلمون باسم الايمان الحقيقي الأوحد. وهو نزاع ثقافي، يتضاعف بنزاع اجتماعي يعمل على انقسام الحركات الاجتماعية أيضاً، لأن هذه الحركات تقوم بتوجيه فاعلين خصوصيين نحو أهداف عامة مثل الحرية أو العدالة. ألسنا نحن ممزّقين بين مواقف متناقضة؟ فأنا أتمنى أن يصار إلى تعليم المعتقدات الدينية في المدارس العامة، مع الدفاع من غير تحفظ عن علمانية التعليم. أليس ذلك دليلاً على التناقض

أو عدم الانسجام؟ أنا لااعتقد ذلك. بل ينبغي إدانة الدولة الطائفية، قومية كانت أم ثيوقراطية، لأنها تلغي انفصال الكنيسة- أو ثقافة بعينها- عن الدولة، علماً أنه أحد أسس الديمقراطية الحديثة. أما على مستوى الأشخاص وتجربتهم المعاشة، وبالتالي فيما يختص بالمأمور الشخصي فلا يسعنا الارغام على الاختيار بين الفردية العقلانية والوعي بالانتماء إلى طائفة وإلى ذاكرة جماعية. فالإتنية حين تعني الانتماء إلى طائفة، ممثلة بسلطة سياسية أو حتى وهي مجسّدة تجسيداً بسيطاً ضمن جماعة لها أرضها: حيّ أو بلد أو مقاطعة، تكون محمّلة بالتهديدات حيال الديمقراطية. اما حين تكون، بخلاف ذلك، عنصراً من الهوية الشخصية، تكون واحدة من مكونات المأمور. ولا يمكن لِمثَلنا الأعلى أن يكون بلوغ العمومي فيما نحن نتعرّى من كافة خصوصياتنا. فينبغي أن يتمثل في أن نصير أكثر عمومية ممكنة وأكثر خصوصية ممكنة في آن معاً.

ينبغي لهذا المبدأ العام أن يطبّق على عدد كبير من المشاكل الاجتماعية. منها مثلاً مشكلة اندماج المهاجرين. فكيف السبيل إلى التوفيق بين العقلنة التقنية والادارية وبين ثقافات شتى، من غير السقوط داخل روح طائفية منغلقة أويعقوبية استعمارية؟ ذلك بأن نضع الحرية والابداع الشخصيين فقط، بل والحقوق الأساسية للشخصية الإنسانية، بالدرجة الأولى، فوق الهوية وفوق الاندماج. فعلى البلدان المستقبلة للمهاجرين أن ترفض باسم تلك الحقوق، العادات التي تجعل من المرأة كائناً اجتماعياً تابعاً ودونياً، كما عليها أن تدين اجراءات التفرقة والتمييز العنصرية التي تصيب المهاجرين.

والديمقراطية صراع ضد الواحد، أي ضد السلطة المطلقة وضد دين الدولة، وديكتاتورية الحزب أو ديكتاتورية البروليتاريا. وليست المرجعية المشتركة إلى العقلانية، هي التي تسمح بالتواصل بين أفراد وجماعات مختلفين- ذلك أن الأفراد ينصهرون داخل تلك العقلانية بدلاً من التحاور فيما بينهم داخلها - ولا هو أيضاً احترام ثقافة الآخر، كاثبات بسيط لحالة الاختلاف، بل هو السعي المشترك لخلق الحرية في كل فرد فيما بينهم. وإن ما لدينا كشيء مشترك، خارج نطاق تعلقنا بأشكال من العمومية، من جهة، وبممارسات ومعتقدات وبأشكال من التنظيم الاجتماعي الخصوصية، من جهة أخرى، إنما هو العزم على أن نعيش حياة لاتكون مجرد وضع فقط بل تكون فعلاً، وهو القدرة أيضاً على أن نتعرّف في الآخرين على رغبة المرء نفسه في أن يكون مأموراً وأن يقول «أنا»، وان يشعر بأنه مسؤول حيال ذاته وحيال الذين يشاطرهم الحياة. أما وانه ينبغي وضع هذه الرغبة في الحرية في مركز الوجود، فليس لنا أبداً أن نقبل بحصول قطيعة تامة بين الماضي والمستقبل، أو بين الشعور والعقل، أو بين الرجل والمرأة اللذين وقع عليهما الاختيار زمناً طويلاً جداً ليحمل كل منهما دنيا مختلفة، غير أن احداهما، أي دنيا الحياة الخاصة، كانت تابعة أكثر فأكثر للأخرى، أي لدنيا الرجل، والتي كانت دنيا الحياة العامة.

دين وديمقراطية:

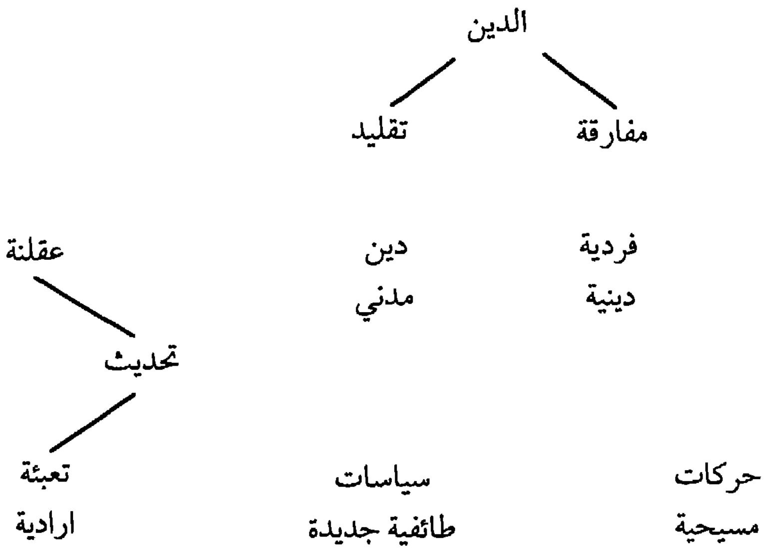
إذا كان للمجادلات الحامية أن تتركز حول معنى من المعاني، فإنها تتركّز اليوم بحدة حول المعنى الواجب الصاقه بعودة التديّن، وبما اطلق عليه جيل كيبل تسمية **انتقام الله**. ولو لم يكن الدين سوى تقليد الطائفة ووعيها الجماعي، وكانت الحداثة والديمقراطية تنتميان انتماء كلياً لدنيا التغيير، وعليه إذا كان ينبغي أن

يتعـارض تماماً مـا سمـاه رالف لنتون **الاسناد والانجاز**[1]، والنظم المنقـولة والنظم المكتسبة، و مـا هم عليـه الناس ومـا يفعله الناس، فينبغي الاستنتاج بسرعة أن الديمقراطية والدين ينتميان إلى عالمين متناقضين على قدر ما في تعريف التقاليد والحداثة من تناقض. غير أن الكنيسة ليست حصراً وعياً طائفياً وانتقال تقاليد بواسطة الكنيسة. فهي أيضاً عكس ذلك، انهـا فصل الروحي عن الزمني، سواء اتخذ الروحي شكل اخلاق النوايا والنقاء أو الدعوة إلى اله واحد ومفارق. ونحن نعرف أن الحداثة ليست سوى عقلنة وعلمنة، وأنها أيضاً سلطة وجهاز مراقبة اجتماعية. فالعلاقات بين الدين والتحديث لاتُقْتَصر إذن على تعارض مباشر، مادام انسجامها يمكن أن يتخذ أربعة أشكال بسيطة.

يتحول التقليد الديني في المجتمعات المعلمنة الحديثة إلى أخلاق اجتماعية، وقد أشار مراقبو المجتمع الاميركي، من توكفيل إلى رويرت بيلا، إلى أهميته في تلك البلاد، كما اتخذ في فرنسا شكلاً جمهورياً. وتتلاقى القيم الدينية مع المعايير الاجتماعية، حتى حيث يسود الاعتراف بفصل الكنائس عن الدولة، كما في الولايات المتحدة. أما حيث التحديث ليس بداخلي المنشأ بل موضوع سياسة إرادوية، فيمكن للدين الذي لم يعد بوسعه أن يكون تقليدياً، أن يصير قوة تعبئة سياسية، مثلما كانت عليه الحال في ايران. وفي تلك الحال عينها يغدو الصراع بين الدين والديمقراطية أكثر مباشرة، لكن يمكن أن يخامرنا الشك في أن يكون الدين المدني ذا نتائج ديمقراطية على الدوام، ويمكن أن نقلق من امتثالية المجتمعات التي يتكون رباطها من قيم أخلاقية ودينية. وعلى العكس، فإن الدعوة لمبدأ روحي سام

---

(١) - achievement,ascription



تحافظ على علاقات إيجابية مع الديمقراطية. فاما ان يكون ذلك في المجتمعات ذات التحديث الداخلي المنشأ، لأن الفردية الدينية، حتى إذا أدّت إلى تقدم الملل، تأتي بعنصر دفاع عن الذين دون ذوي الامتيازات، والذين هم ضحايا الفوضوية في المجتمعات ذات التغيير السريع. أما في المجتمعات التابعة، حين يعطي فعل طائفي جديد قوة تحريرية عظمى لحركات تكافح ضد حكم متسلط. فلم لانتبين إلا مظهراً واحداً، وهو الأكثر سلبية، من مظاهر العلاقات بين الدين والديمقراطية؟ ولم لا نرى أغلب الأحيان في الدين (بوذياً كان أم يهودياً أو اسلامياً بشكل خاص) قوة للتحرير؟

صحيح أن الحركات التي دعيت أصولية، والتي تتخذ موقفاً معارضاً من العلمنة، وتسعى لأن توحّد السلطة الروحية والسلطة الزمنية مجدداً وبالتالي إلى مزج الدين بالسياسة، كانت الأكثر ظهوراً، وأنها هي التي خلفت الآثار السياسية الأكثر أهمية في العالم الاسلامي كما في اسرائيل. غير أن تفسير دورها لايتعلق

بطبيعة الدين بقدر ما يتعلق بأشكال الكفاح الوطنية والقومية التي انخرطت فيها البلدان المشار إليها. وليس لنا أن نخلط بين التورطات السياسية لاعتقاد ديني وبين استخدام التراث الديني من قبل سلطة قومية متسلطة. اما بشأن التأكيد الذي يتردد باستمرار، والقائل إن الأديان أو البعض منها، والاسلام بشكل خاص، ترفض مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، فيرتكز على مفهوم لايقبل به التاريخ، وكأن التاريخ ليس سوى حقل تطبيق للمشروعات الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية، والتي جوهرها فيما وراء التاريخ. فمن الحكمة أكثر أن نبحث عن الشروط التاريخية التي حظي فيها تقديس النظام الاجتماعي، أو بخلاف ذلك، حظي فيها الاستقلال الذاتي نسبياً للزمني عن الروحي، أهمية لابأس بها.

علينا أن نقول في آن معاً، بالنسبة لحال المسيحية، إن الكنائس جعلت السلطتين تأتلفان ائتلافاً قوياً فدافعت بالتالي عن الأنظمة المراتبية وعن الرقابات الاجتماعية للمجتمعات التقليدية، ونقول بطريقة معكوسة إن الصراع بين البابا والامبراطور، أي الفصل بين السلطتين، هو الذي مهّد الطرق أمام الديمقراطية. بل نستطيع أن نضيف قائلين إذا كانت البروتستانتية آثرت الفردية الديمقراطية، فقد قامت أيضاً بتدعيم الدين الاجتماعي، في حين أن الكاثوليكية قد دعمت لزمن طويل الملكيات المطلقة، غير أنها تعهدت حياة صوفية وقطيعة مع النظام الاجتماعي كان من شأنهما فتح الطريق أمام معارك التحرير.

ولم يعد بوسعنا القبول بالخطاب الجمهوري المتطرف الذي بلغ حد الاستعانة بتدخل متسلط من الدولة، كما في المكسيك مثلاً، ضد سيطرة الكنيسة على الحياة الريفية. ولايسعنا بالمقابل أن نبالغ في التأكيد على أن الكنيسة كانت على الدوام، تقود معارك الكفاح الديمقراطية في بعض البلدان، كما في بولونيا مثلا. هذا

والعلاقات بين الدين والديمقراطية كانت على الدوام معقدة بل و متناقضة . أما الأكثر الحاحاً اليوم فهو الاعتراف اعترافاً واضحاً بالنزاع الكلي بين الأصولية والديمقراطية . غير أن من الخطورة ألا نرى أيضاً، في العديد من الحركات المستوحاة من الدين، أشكالاً من الدعوة الديمقراطية لتحرير الشعب، حتى لو كانت تلك الدعوات مستخدمة في الغالب من قبل انظمة متسلطة لأجل دعم سلطتها الخاصة .

إن المدافعين الأكثر تطرفاً عن فلسفة الأنوار يعتقدون أن الفكر العقلاني والعلمي كفيل وحده بدعم الديمقراطية، وأن المجتمع الديمقراطي ينبغي أن يكون شفافاً وطبيعياً، في حين أن كل دعوة موجهة إلى شعب أو ثقافة أو تاريخ، هي دعوة مثقلة بالقومية وتتحيّز لحكومة متسلطة . ويجد هذا الموقف ما يعارضه في التاريخ الحديث العهد، وفي اميركا اللاتينية بشكل خاص ، حيث ناضلت حركات شعبية مدنية، تستلهم الدين، نضالاً أكثر جدوى ضد الديكتاتوريات العسكرية، من الطبقات الوسطى المتعلمة، لكنها مأخوذة في الغالب باغراءات الاثراء والمعونات التي كانت تقدمها لها الأنظمة المتسلطة التي تقوم بتعزيز أنظمة السوق . وإنا لنعرف تمام المعرفة حجم الأخطار القصوى لكافة أشكال الطائفية، فعلينا أن نرفع الصوت عالياً مؤكدين على أنها تتعارض مع الديمقراطية . غير أنا لانستطيع أن نخلط بين سياسات طائفية وبين الأسباب الدينية أو الثقافية لمقاومة الاضطهاد، وهي المقاومة التي اعتبرها الليبراليون واحداً من الحقوق الأساسية . أما الادانة الموجهة أيضاً إلى كافة مظاهر الحياة الدينية على اعتبار أنها معادية للديمقراطية، فمن شأنها أن تؤدي إلى خطر الانغلاق داخل عقلانية متطرفة تؤدي إلى انكار دور الفاعلين الاجتماعيين وتوجهاتهم الثقافية مثل خلافاتهم الاجتماعية في ابتكار الديمقراطية .

ثوريون وديمقراطيون:

تكمن مأساة الحركات الثورية في أن الكثيرين من الديمقراطيين، تحولوا من خلال مشاركتهم فيها، إلى زعماء لنظام متسلط أو مساهمين نشيطين فيه. وإذا اعتبرنا كافة الذين ساهموا في تلك الحركات ديمقراطيين، نقع في نفس الخطأ فيما لو أدنّاهم جميعاً على أنهم خصوم للديمقراطية. والخطأ إياه واقع أيضاً في اطلاق تسمية ديمقراطيين على كافة الذين يتولون قيادة مؤسسات الاستهلاك أو المواصلات الجماهيرية، كما في اعتبارهم جميعاً ديماغوجيين يتلاعبون بالشعب ويقومون بتضليله. إن الزعماء الذين قلبوا الأوليغارشيات والأنظمة القديمة، باسم القوى الشعبية، اعتقدوا في الغالب، ومنذ البداية، بضرورة ديكتاتورية البروليتاريا، أو ضرورة حكومة قومية متسلطة مكلفة بقيادة حرب تحريرية، فاختاروا حينئذ طريقاً تتعارض مع طريق الديمقراطية، غير أن الروح الديمقراطية لم تكن غائبة عن الحركات الاجتماعية التي اعتمدوا عليها. ويشهد على ذلك كل من الدعوة إلى الحرية ضد التعسف، والنطق باسم الشعب والمطالبة بحرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين. وكان من الصعب على الدوام الفصل بين الروح الديمقراطية والفعل الثوري لأن كل حركة اجتماعية تحمل في داخلها حركة اجتماعية مضادة. إن ما يغلق الطريق على الديمقراطية هو انكار الفاعل الاجتماعي وتفسير الفعل الجماعي تعبيراً عن التناقضات لمنهج السيطرة. وخلافاً لذلك، فحيثما رمى الفعل إلى زيادة قدرة الفعل لدى فاعل جماعي أو طبقة أو أمّة بشكل خاص، أمكن للروح الديمقراطية أن تكون حاضرة. إن الحركة الاجتماعية والديمقراطية تأتلفان ائتلافاً شديداً وتتعارضان سوياً مع ائتلاف الطليعة والثورة. وحتى إذا مضينا إلى أبعد من التنمية داخلية المنشأ، إلى حيث تمارس طبقة أو سلطة سياسية حكماً متسلطاً فتحدآن

من الحرية السياسية أو تحظرانها، فالروح الديمقراطية ماثلة مادام هناك أمل في جعل التنمية الذاتية ممكنة وزيادة دور الفاعلين في المجتمع المدني. وعليه فحين ترتبط حالات النضال من أجل التنمية مع النزاعات الداخلية للمجتمع، وحين يدور الكلام على وعي الشغيلة والمواطنية، وليس فقط على جيل جرت التضحية به أو على الاستلاب، يمكن للديمقراطية أن تكون هدفاً للفعل الجماعي، حتى لو جرت التضحية بها في الغالب بناء على رغبة سلطة مطلقة لقادة تعسكروا بحروب التحرير الاجتماعية أو القومية.

ما عاد من أحد يجرؤ اليوم على أن يماهي بين الديمقراطية والثورات والأنظمة «الشعبية». وتعلمنا من جانبنا أن نحذر الأحاديث الغنائية على معنى التاريخ. لكن ليس لنا أن نقع في المبالغة المعاكسة فنرفض أن نرى الروح الديمقراطية حيث ينتشر الكفاح والعنف، وحيث يَمْثُل في الواقع خطر كبير من السقوط في هوة التعبئة المتسلطة. وغالباً ما كانت الروح الديمقراطية ما ثلة في صور الكفاح من أجل التحرير الوطني كما في صور الكفاح الاجتماعية، وبشكل خاص في الحركة العمالية. أما حين كانت تلك الحركة ضعيفة، وكان ايمانها بقوانين التطور التاريخي يفوق ايمانها بفعلها الشخصي، تعرضت الديمقراطية للتهديد أو منعت من أن ترى النور، نظراً لأن الفاعلين ما عادوا يبدون إلا أدوات للحاجة. وحين يعرّف كفاح اجتماعي، بخلاف ذلك، حركة اجتماعية، أي مجابهةٍ بين خصوم اجتماعيين للاشراف على موارد المجتمع وأنماطه الثقافية، يغدو الفعل الجماعي مرتبطاً بالديمقراطية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ونحن نذكّر بالروابط بين النقابية العمالية والديمقراطية الصناعية، ليس في أوربا فقط بل في كثير من مناطق العالم. أما الشيء الأكثر خطورة على الديمقراطية، فهو تمثيل المجتمع منهجاً للسيطرة المطلقة،

الذي لايكتفي باستثمار الخاضعين للسيطرة واستبعادهم بل يحرمهم أيضاً من الوعي أو يملؤهم بالوعي المغلوط. ولقد تأثرت السوسيولوجيا وعمل المؤرخين تأثراً شديداً بهذه الصورة المتطرفة لنظام اجتماعي اقتصر على لغة السيطرة واستنساخها الاجتماعي. فهذه الصورة تحظر الاعتراف بالحركات الاجتماعية. فهي لاترى سوى الضحايا أو عملاء السيطرة، أما الفاعلون فلا تراهم أبداً. وما أكثر ما أدّى هذا التشاؤم الذي مارس تأثيراً مهيمناً، لاسيما في الستينات والسبعينات في اميركا اللاتينية كما في أوروبا، إلي أضعاف الفاعلين الاجتماعيين ومارس على الدوام تأثيراً معاكساً على الأفكار الديمقراطية التي قوبلت بالرفض العنيف أو الازدراء على أنها أفكار اصلاحية من البورجوازية الصغيرة. وإذا كانت فكرة الديمقراطية تمارس كل ذلك الأثر في نهاية هذا القرن، فذلك لأن الآمال التي ولّدتها تلك الرؤية الثورية قد خابت، أما وأنّ حركات التحرير الشعبي والوطني قد تحولت في أغلب الأحيان إلى ديكتاتوريات، وهذه أضحت بسرعة أجهزة قمع وعوائق في وجه التنمية، فقد بتنا نتوقع من الديمقراطية أن تتدبّر بصورة أفضل أمر المتغيرات الاجتماعية بالتقليل من أشكال عدم المساواة.

* * *

الفصل الثالث
نشر الديمقراطية
في الشرق وفي الجنوب؟

ما بعد الشيوعية:

إن تحطيم الأمل الديمقراطي على يد الحزب الدولة، والتعبئة المتسلطة التي فرضها على المجتمع، سيطرا على قلب القرن العشرين بدءاً من فاشية موسوليني وانتهاء بالثورة الثقافية الماوية. وتسيطر على نهاية هذا القرن حركة معاكسة، تتمثل في انهيار الأنظمة الارادوية والدول التعبوية أو تفككها. لقد غاص الذين لم يقبلوا في اعداد تنشئة لمجتمع مدني، في روتين البيروقراطية وصراع العشائر ورفض التجديد واللافاعلية، وذلك لعدم الاعتراف بعقلانية العالم الاقتصادي وعدم وجود منهج سياسي كفيل بأن يتدبر أمر التوترات بين المجموعات الاجتماعية. ولاتبدو البيريسترويكا لنا محاولة للتحرير بقدر ما تبدو مرحلة للتفكك، لم يعد بمقدور غورباتشوف ايقافها أكثر، مثله في ذلك مثل كيرنسكي لدى تفكك روسيا القيصرية. ولقد أظهر النظام السوفييتي عجزه عن إدارة مشاريعه الخاصة، من تشرنوبيل إلى الحرب في أفغانستان، فقل النماء أو تلاشى، أما مشروع حرب النجوم الأميركي، وعلى قدر ما كان غير واقعي، فقد أظهر عجز الصناعة الالكترونية السوفييتية عن تأمين التكافؤ مع الولايات المتحدة. وبالمقابل فإن

القوميات المنتصرة أيام مؤتمر باندونغ[1]، وقد كشفت بسرعة عن ضعفها، لا في مصر فقط، حيث أعلن عن ذلك بكارثة عسكرية، بل في الجزائر أيضاً، رغم الارث لحرب تحرير وطني، والعائدات الاقتصادية من النفط. بل حتى في البرازيل، فبعد الفترة المشرقة من رئاسة جوسيلينوكوبيتشيك، سادتها الفوضى الاقتصادية والسياسية وأدت إلى انقلاب عسكري. إن القدرة على الاعتراض على الأحزاب- الدول ضعيفة بصورة عامة، لأن تلك الأحزاب هدّمت المجتمع أو انها فرضت عليه رقابة مشدّدة. ولم تكن قوية في العالم الشيوعي إلا في البلدان التي كان الانتماء فيها للمجتمع الغربي قوياً، كما كانت الحال في بولونيا، حيث اتحد الوعي القومي والوعي الديمقراطي والمطالب العمالية اتحاداً قوياً من بعد اضرابات أورسوس ورادوم عام ١٩٧٥، وبفضل تحالف المثقفين الديمقراطيين التابعين لـ KOR مع الحركة القومية والشعبية المشبعة اشباعاً قوياً بالكاثوليكية، والتي كان فاليساً وجهها الرئيس. كانت حركة اجتماعية كلية، فهي اجتماعية وثقافية وتاريخية في آن معاً، غير أنها نموذجية أكثر مما هي مجدية، أي مثقلة بالروح الديمقراطية أكثر مما هي قادرة على قلب النظام المعادي للديمقراطية والذي أعلن حالة الطوارئ آخر الأمر في ١٣ كانون الأول ١٩٨١. أما حين تخلى الاتحاد السوفييتي عن امبراطوريته ونظامه ثم عن وجوده نفسه في نهاية المطاف، لم تنطلق إعادة بناء الحياة الاجتماعية من الحركات الشعبية أو من الأفكار الجديدة، وإنما انطلقت من الادارة الاقتصادية. فكان ينبغي قبل كل شيء الغاء الرقابة التي كان يفرضها الحزب الدولة على المجتمع بمجموعه، ولهذا توجب تحرير الاقتصاد تحريراً كاملاً. أما الرد

(١) - المؤتمر الأول لدول عدم الانحياز عقد في نيسان من عام ١٩٥٥ في مدينة باندونغ في اندونيسيا، فشكّل انطلاقة حركة عدم الانحياز. ومن الزعماء الذين شاركوا فيه: شو ان لاي ونهرو وتيتو وعبد الناصر وسوكارنو. وخالد العظم الذي كان وزيراً للخارجية في سورية. م.

الوحيد على التوجيهية السياسية والايديولوجية فكان اقتصاد السوق، لأنه يعني قبل كل شيء إلغاء رقابة الدولة على الاقتصاد. اما وأن النظام السوفييتي كان نظاماً استبدادياً، فقد بدت تلك الحرية الاقتصادية في نظر كثيرين مثل الدخول الفوري إلى الديمقراطية بل إلى الازدهار. فكان وهماً في معظم الحالات، وفي الاتحاد السوفييتي بشكل خاص، غير أنه لم يمنع الخروج من النظام الشيوعي من أن يكون بلا رجعة. فالأحزاب الشيوعية تلاشت.

إنه وضع متعارض مع وضع الثورات. فلم يعدالمقصود أن تتعارض إرادة مركزية مع وضع مركزي، بل الغاء الرقابة السياسية الشاذة وتحرير شعب كان محبوساً. فنجم عن ذلك شكل غريب من التحول التاريخي. ولقد قال لي صديق بولوني كان أحد الوجوه البارزة في نقابة التضامن، أثناء لقاء في فرصوفيا بعد ١٩٨٩: «جئت إلى هنا قبل عشر سنين لتشهد لماذا أنشأنا حركة اجتماعية؛ وها أنت تعود اليوم لتفهم لماذا ليس لدينا حركة اجتماعية». لكنه كان أكثر من مجرد مزاح، إذ ليس من وجود، في واقع الأمر، لفاعلين اجتماعيين أو حركات اجتماعية أو مجادلات فكرية في البلدان التي أضحت بعد الشيوعية. فالوعي والسياسة والخلافات الاجتماعية لاتحتل سوى حيّز هامشي جداً وسط السيل المضطرب بالمتغيرات الجارية. فالأولية المطلقة تعود للمتغيرات الاقتصادية. وجرى احلال السوق محل الحزب الدولة كسيد مطلق للمجتمع.

والديمقراطية على مايظهر، ليس لها من مكان هنا، فالضعف الأقصى الذي أصاب الحياة السياسية في روسيا أو في أوكرانيا يحول دون الكلام على الديمقراطية في بلدان وجد سكانها انفسهم في حالة صراع مرير مع مصاعب هائلة، لكنهم يعرفون أنهم خرجوا إلى الأبد من نظام قديم لايأسف عليه سوى قلائل. وغالباً

ماتستخدم كلمة ديمقراطية مرادفاً لاقتصاد السوق أو للحضارة الغربية، غير أنها خالية من كل معنى. وهذا ما يقودنا إلى تذكير المسؤولين عن هذه البلدان وتذكير المحللين لأوضاعها كذلك بنقطة الانطلاق من كلامنا: إن هدم الرقابة السياسية والايديولوجية على الاقتصاد شرط أولي من شروط احلال الديمقراطية. غير أنه لايكون هو نفسه الديمقراطية. ولكي ينشأ مجتمع متطور وديمقراطي في آن معاً، وبالتالي من أجل أن تبدأ تنمية ذاتية المنشأ بالتحرك، لابد من أن يضاف إلى ذلك الشرط السلبي ثلاثة شروط ايجابية على الأقل: دولة قادرة على اتخاذ قرار، قادة اقتصاديون راغبون في الاستثمار والمقاولة، وكلاء سياسيون مكلفون بإعادة توزيع العائدات والتقليل من الفوارق. هذه الشروط الثلاثة أهميتها متساوية في كل مكان من العالم. غير أن ما يحدد وضعاً تاريخياً هو النظام الذي ينبغي أن تنشأ ضمنه.

كانت البلدان الشيوعية أرست نوعاً من المساواتية، بين صفوف سكان المدن على أقل تقدير، مقارنة مع بلدان الجنوب النامية، حيث الاستهلاك التفاخري يفقأ الأعين. وبالمقابل فإن السيطرة الطويلة للحرْفية المذهبية Nomenklatura دمرت التنظيمات القانونية والادارية. فبناء الدولة إذن هو أولى الأولويات، وبشكل خاص في الاتحاد السوفييتي السابق حيث كل شيء منوط بزعيم أو بفريق قيادي محصور جداً. إذ يكفي أن تنشأ الدولة فقط حتى يستطيع المقاولون أن يظهروا؛ فبدونها يغدو الاثراء أكثر سهولة بالحصول على امتيازات من الدولة أو بالمراهنة مع الأجنبي بدلاً من الاستثمار في سوق مازالت في حالة فوضى. غير أن هذا التحديث القاسي يتعرّض بسرعة كبيرة جداً للتهديد بفعل تفكك هائل للمبادرات الاقتصادية والواقع الاجتماعي. فالشعب الذي تضررت مصالحه الأكثر الحاحاً معرض لخطر اللجوء إلى شعبية وقومية متطرفتين، وان يستنجد بمنقذ تبعث به العناية الالهية، وأن يثأر لآلامه من كبش محرقة أو ينحبس داخل أصولية عدوانية.

ليس ما يتيح تجاوز تلك الأخطار سوى إعادة بناء منهج سياسي ديمقراطي.

أما وأنّ الدولة لم يجر تدميرها وان تشكيل طبقة من المقاولين جرى بسرعة خارقة في بولونيا أو في هنغاريا- وهي التي استفادت من النتائج الايجابية للاصلاح الاقتصادي الذي بدأ في ١٩٦٨ - فقد استطاعت دول أوروبا الوسطى بعد الشيوعية أن تحصل بغاية اليسر على منهج سياسي تفادى تصدّعاً اجتماعياً وسياسة تنذر بالمخاطر. كانت الديمقراطية العنصر الرئيس في نجاح تلك البلدان. ان هنغاريا التي وجدت نفسها تجابه مشاكل قومية حادة على الدوام، حيث ثلث عدد الناس الذين يعتبرون انفسهم هنغاريين يعيشون خارج حدود البلاد، في رومانيا وسلوفاكيا وفوفودين، لم تعرف حتى الآن تدفقاً قومياً، بل شهدت في عامي ١٩٩٢- ١٩٩٣ تشكيل حركة قوية جداً مضادة للعنصرية وموجهة بشكل خاص نحو الدفاع عن الغجر، وكان من شأن تلك الحركة أنها وضعت حداً للتقدم الخطر الذي أحرزه الزعيم اليميني المتطرف تشوبكا. أما بولونيا فهي الأولى التي ارتمت في برنامج متطرّف لتحرير الاقتصاد فشهدت الناس يبتعدون ابتعاداً سريعاً عن أحزاب «اليسار» التي ساندت ذلك البرنامج ليلتجئوا داخل شعبية قومية وكاثوليكية دفاعية، مما دعّم الاتجاهات الأكثر عداء لنقابة التضامن من داخل الكنيسة البولونية، حتى أوشكت البلاد أن تبلغ حد الانفجار واستطاع المنهج السياسي، تدعمه حكمة رئيس الجمهورية فاليسا احتواء التوترات، فتمكننت حكومة السيدة سوتشوكا من تسجيل بداية الانتعاش، غير أن الاستياء الشعبي قاد الشيوعيين السابقين إلى الفوز في انتخابات عام ١٩٩٣، من دون أن يشكل ذلك خطورة من عودة النظام القديم. وتتمثل الأهمية الكبرى التي تفوق هذه الأزمات التي عكست عنف التغيير لمنهج اقتصادي، في استقرار المنهج السياسي الذي كان كفيلاً بادارة توترات دراماتيكية من غير أن يجعلها تتفجر. وإن التناقض بين تلك البلاد وبين الاتحاد السوفييتي لبيّن وجلي.

لم يؤدّ انعدام المنهج السياسي، والنزاع المكشوف بين الرئيس يلتسين المنتخب في روسيا الجديدة، وبين مجلس السوفييت الأعلى الموروث عن الاتحاد السوفييتي السابق، إلى شل الحياة السياسية فقط بل ساهما معاً في تأخير النهوض الاقتصادي. وما لم تتوصل روسيا إلى تنظيم منهج سياسي وإرساء الأساس لجدل واقعي بين أحزاب كفيلة بتمثيل المصالح والمشاريع المختلفة، فسوف يجتاحها الفساد والمضاربات والعنف، ولن تؤدي الفوضى إلا إلى نظام متسلّط، علماً أن ذكرى النظام الشيوعي المنهار وحدها، ما زالت تحمي تلك البلاد. وليس اقتصاد السوق هو الذي سيتولى بفضائله الخاصة إعادة بناء المجتمع، وليست كذلك القوة المبدعة لحركة اجتماعية أو سياسية أوثقافية. وليس الشعب هو الذي سينشىء مجتمعاً جديداً، ولاالنهوض الاقتصادي أيضاً هو الذي سيحل النظام في المجتمع. إنما يكمن العامل الحاسم أمام نجاح العملية أو فشلها لانشاء روسيا بعد الشيوعية، بين اقتصاد أصابه الخراب وقوى اجتماعية وثقافية مدمّرة وداخل مؤسسات سياسية.

بعد مرور عامين من محاولة الانقلاب المحافظ، التي تسببت بالغاء الحزب الشيوعي وأدت إلى سياسة الانفتاح على السوق التي قادها ايغور غايدار، قامت مجابهة جديدة وعنيفة بين يلتسين وخصومه فأظهرت أمام الملأ فشل إعادة البنيان السياسي. وليس مؤكداً أن تؤدي الانتخابات العامة في كانون الأول ١٩٩٣ واقرار دستور جديد إلى الافلات من الفوضى، والتوجه بروسيا التي تجابه مداً قوياً من النزعة القومية الشعبية، نحو الديمقراطية ونحو التنمية. أما خطر الفشل لذلك البنيان فكبير. هذا ويخشى الكثيرون من التطور المتسلط لروسيا التي لايسعها أن تنسى أنها كانت الاتحاد السوفييتي، أي واحدة من القوتين الأعظم اللتين كانتا سيطران على العالم.

أما في بلدان أخرى فمامن شيء استطاع أن يوقف التصعيد القومي الكامل، الذي قاد إلى الحرب وإلى البؤس في منطقة القوقاز كما في يوغوسلافيا السابقة. وإذا كان الوضع أقل عنفاً في رومانيا، فإن هذا البلد لم ينجح أكثر في بناء منهج سياسي ديمقراطي، لأن سيطرة الوطنية الشيوعية التي صنعها شاوشيسكو ما تزال قوية جداً حتى أن الرئيس ايليشكو يسعى للتوفيق بين ذلك الموروث وبين انفتاح اقتصادي وسياسي محدود. أما تشيكوسلوفاكيا، فلم ينجم انشطارها عن المجابهة بين قوميتين اثنتين، وإنما عن العجز عن تدبر النتائج الاجتماعية التي سبّبها الانفتاح الليبرالي للاقتصاد. اما وان تلك النتائج قد ألحقت بسلوفاكيا اصابات بليغة أكثر، فإن هذه الدولة سعت إلى حماية نفسها منها عن طريق الاستعانة بشعبية ميسيار القومية، بينما سلكت بوهيميا كلاوس درباً ليبرالياً حذراً، يحدوها الأمل في أن تؤدي الاستثمارات الألمانية إلى تسريع الاندماج بالغرب لبلد تخلّص من سلوفاكيا.

لقد نجحت بولونيا إذن، بفضل وعيها القومي الكبير، بتفادي الانقسام بين الانفتاح الاقتصادي وردة الفعل الشعبية التي سقطت فيها تشيكوسلوفاكيا. ألا يبرهن هذا التطور على أن الديمقراطية شرط أساسي للتنمية وأن اقتصاد السوق لايضمن بنفسه التنمية الاقتصادية ولاالديمقراطية السياسية رغم أنه شرط ضروري لهذه وتلك؟ ذلك أن توحيد القرارات الاقتصادية والحكم السياسي والسلطة الايديولوجية في يد قائد واحد أو يد حزب هو الدولة، يشكّل عائقاً لايمكن تجاوزه في وجه كل من التنمية والديمقراطية على حد سواء. وينبغي لهذه البديهية أن تضع حداً لعملية الخلط التي جرت مراعاتها غالباً وبافراط بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية. وتحتاج البلدان ما بعد الشيوعية للأولى على قدر ما تحتاج للثانية، غير أنهما قطعتان متغايرتان لتحديث المجتمع وإعادة بنائه. وقام البولونيون

من جانبهم باختيار تاريخي حاسم بالنسبة للمنطقة، فقد كانوا أول من اختار، بجرأتهم المعهودة، عملية انقلاب كاملة لمنهجهم الاقتصادي، فكانوا على وشك الغوص سريعاً في لجة الفوضى والكارثة لولا نجاحهم السريع في انشاء أحزاب، واضفاء تعبير سياسي على مطالب السكان وآلامهم النفسية.

لقد اعرب مراقبون عديدون عن شكواهم من ضحالة الحياة السياسية في بلدان أوروبا الوسطى ما بعد الشيوعية. وإذا كان ذلك الحكم صحيحاً فإنما يجعل انتصارات الديمقراطية في بعض البلدان، التي اظهرت القدرة على إدارة التغيير الاقتصادي والسياسي، انتصارات مدهشة أكثر، لاسيما وأن التغيير اتخذ بالنسبة لأغلبية السكان مسلك كارثة طبيعية أكثر منه عملية تحرير. وعلى الرغم من الضغط الذي مارسته الكنيسة الكاثوليكية بشكل أساسي، كان احلال الديمقراطية في بولونيا كما في هنغاريا، شرطاً ضرورياً للتنمية الاقتصادية ولايمكن لها أن تقتصر على المظاهر السياسية لتحرير الاقتصاد.

أميركا اللاتينية والديمقراطية بالوصاية:

إن الأوربيين متعودون على الأوضاع السياسية المتطرفة. فهم يعتقدون أن الديمقراطية ينبغي أن تكون كاملة وأنّ الأنظمة المتسلطة تميل ميلا لارحمة فيه نحو أشكال حادة: إما أن يكون الباب مفتوحاً أو مغلقاً. تلك القناعة هي موروث مرحلة الثورات: من يمارس الحكم إما أن يكون الملك أو تكون الأمة. والحياة السياسية مأساة على الدوام. لقد قيل كلام على استثنائية الحياة السياسية الفرنسية. وإذا كان هنالك من استثناء في واقع الأمر، فالمجموعة الانكليزية الاميركية الفرنسية تشكل قوامه. ولكن هل يسعنا أن نسمي استثناءً، النموذجَ السياسي الذي مارس التأثير الأكثر ديمومة على قسم كبير من العالم؟ فأوربا ما بعد الشيوعية لم

تأت بعد بأي نمط سياسي، لأنها تُعَرّف برفض الحزب- الدولة وتتطلّع نحو الغرب، سواء كان تطلعها نحو مؤسساته السياسية أم نحو منهجه الاقتصادي وحريته الفكرية.

ونقع مقابل ذلك، في اجزاء أخرى من العالم على أوضاع أقل تطرفاً، لكن لايمكن أن تُعْتبر حالات انتقالية غير مستقرة. وبوسعنا أن نشير إشارة خاصة إلى الهند، التي تظل مجتمعاً مراتبياً ومقطّعاً. وسأكتفي بتحويل النظر ناحية أميركا اللاتينية. فليس الفارق بين التشيلي والمكسيك وكولومبيا، بأكبر من الفارق بين فرنسا وبريطانيا العظمى والولايات المتحدة، إلى حد أن النظام الذي سماه جينو جرماني قومياً شعبياً هو نمط مثالي يسمح بفهم أفضل للأوضاع السياسية القومية.

حين لايكون التحديث من منشأ داخلي، كما هي الحال في اميركا اللاتينية، التي جاءها من الخارج بكل وضوح، لنفعها كان أم لضرّها، تكون الديمقراطية محدودة بالانصهار الجزئي للدولة، أي المجتمع السياسي والفاعلين الاجتماعيين، التي يمكن أن تتحول إلى ديكتاتورية متسلطة، لكنها تكون في الغالب قد وقَت المجتمع من الدولة المعصرنة المتسلطة. وعرفت المكسيك والبرازيل بشكل خاص ذلك النوع من الدول البسماركية القومية، المصنّعة والمتسلطة، غير أن النموذج السائد فوق القارة كان أكثر ضعفاً: دولة تعيد توزيع الموارد ذات المصدر الخارجي، تدعمها طبقة متوسطة مدنية تعيش إلى حد كبير ضمن تبعيتها، وتتولى الادارة أو الاشراف المباشر على المشاريع الصناعية والمصارف كما على النقابات والجمعيات. وإن ضعف هذا النظام مسألة حتمية: إن خلط الفاعلين يمكن أن يضعفهم جميعاً، فيضعف الدولة على قدر ما يضعف الفاعلين عن طريق تعميم المحسوبية والفساد.

أخذت تلك النظم القومية الشعبية بالانحطاط، تاريخياً، بدءاً من الستينات، مما أدى إلى وقاية اقتصادية لاعقلانية، و إلى التضخم الزائد لقطاع عام يدار وفقاً لمعايير سياسية، وإلى دمج القوى الشعبية في جهاز الدولة «الاندماجي الجديد». غير اننا ننسى كثيراً أن تلك الأنظمة رافقت مرحلة طويلة من الازدهار الاقتصادي والتمدين وتقدم التربية، وإنها مثلت بشكل خاص، بعد عهد الكوديّوس(١) الذين سيطروا على دول لم تتوطد دعائمها بعد إثر الاستقلال، مدى من الحرية، محدوداً في بعض الأحيان، وممتداً جداً في أحيان أخرى، إلا أنه أمّن الحماية للقارة، باستثناء اميركا الوسطى ومنطقة الكاريبي، من ديكتاتورية حقيقية، ومن أنظمة استبدادية بشكل خاص، متوارية بصورة تامة تقريباً عن القارة، خارج حدود جمهورية الدومينيكان لتروخيليو وباراغواي ستروسنر. أما الديكتاتوريات العسكرية الحديثة في جنوب القارة فكانت قبل كل شيء ردّات فعل مضادة للشعبية، لكنها أحياناً، وبالنسبة لحال التشيلي بينوشيت، سعت على التوالي لاصلاح حكم المجموعات المالية المصدّرة، وإعطاء دفع من بعد للتنمية عن طريق تدوينها في السوق العالمية.

كانت تلك الأنظمة القومية الشعبية في بعض الأحيان قريبة إلى الديمقراطية على الطريقة الأوروبية، مثل التشيلي قبل عام ١٩٧٣ على سبيل المثال. وكانت أحياناً، بخلاف ذلك، تقترب من الديكتاتورية. لكنها بدأت على الدوام، في فنزويلا كما في البيرو، وفي بوليفيا كما في الاكوادور، ببناء منهج سياسي، في حين أن السيطرة الأوليغارشية، حتى حين كانت تعددية كما في كولومبيا -وخارجاً عن اندفاعاتها القومية الشعبية- كانت تحافظ على عملية فصل كبرى

(١) - مفردها: كوديّو: زعيم سياسي أو«القائد» في اسبانيا، أو الدول الناطقة بالاسبانية. وكان فرانكو يحمل هذا اللقب. م.

بين مجال القانون، أي مجال المصالح الاقتصادية ومجال المطالب الشعبية الملقاة غالباً في الهامشية. .

لذا لن يكون من العدل إدانة تلك الأنظمة القومية الشعبية، مثل النظام البيروني في الأرجنتين، باتهامها بأنها قريبة من الفاشية. ومن العدل أكثر أن نرى فيها أنظمة قبل- ديمقراطية، بتوسيعها المساهمة السياسية والاجتماعية، على نحو ماقامت به الثورة المكسيكية، وعلى مستوى محدود أكثر نظام أريغواين في الارجنتين أو نظام ارتورو السياندري في التشيلي، وبشكل مبكّر أكثر أيضاً الحكومة الرائدة برئاسة باتل أي أوردونيز في الأورغواي. وإن سقوط تلك الأنظمة التي أصابها الشلل، بسبب الوقائية والمحسوبية والفساد، أو التي غرقت تحت فيضان شعبية أضحت ثورية، والتي دمرتها الديكتاتوريات العسكرية، لاينبغي أن يجعلنا ننسى أن وجودها ونتائجها تحقق الفكرة المعروضة هنا حول الصلة الوثيقة التي توحّد بين الديمقراطية والتنمية. وسمحت تلك الأنظمة بانفتاح كبير للمنهج السياسي وقامت بتنظيم تحديث القارة، غير أن التحديث لم يبرئها من اداء الازدواجية الاجتماعية.

فهل يسعنا أن نطلق في التسعينات تسمية احلال الديمقراطية على سقوط الأنظمة المتسلطة التي قُلِبَت من قبل الدولة القومية الشعبية؟ كلا. ذلك أن الغاء الاحتكار العسكري وتنظيم انتخابات حرة لايبرران وحدهما الكلام على الديمقراطية. فالفوارق الاجتماعية تزداد، وحقوق الانسان تخرق غالباً، والوعي بالمواطنية غائب في أغلب الأحيان من معظم بلدان القارة. فلا يستجيب للتعريف المعتمد هنا للديمقراطية سوى التشيلي والأوروغواي، ومن بعدهما كوستاريكا، لكن بصورة أقل وضوحاً. أعيد طبعاً ادخال اميركا اللاتينية مجدداً إلى الأسواق

العالمية اما حالات المد للرساميل فاضحت إيجابية بدءاً من النصف الثاني من عام ١٩٩٠، غير أن التنافر البنيوي، وفق تعبير انيبال بينتو، على درجة من الضخامة تجعل الوحدة الوطنية في كثير من البلدان تعاني من الضعف أو تتلاشى. فالمسافة شاسعة ما بين ساوباولو وفورتاليزا[1]؛ ورقابة الحكومة البوليفية، السياسية والجمركية، على قسم من أراضيها ضعيفة أو معدومة. والبيرو بلد تمزّقه حرب تدعى شعبية. وتزداد الشقة اتساعاً بين شمال المكسيك وجنوبه، والوحدة الوطنية في كولومبيا مهدّدة أكثر من أي وقت مضى بحرب العصابات، وبتهريب المخدرات بشكل خاص.

أما والمقصود هنا لاينحصر في تحليل الأوضاع الأميركية اللاتينية وإنما تعريف شروط الديمقراطية في البلدان النامية، فعلينا تحليل اميركا اللاتينية مع فئات أوروبا بعد الشيوعية نفسها: ففي الحالين لايؤمّن اقتصاد السوق بنفسه التنمية ولاالديمقراطية. أما الفارق الرئيس بين المنطقتين فهو التالي: في أوروبا الوسطى والشرقية، ينبغي أولاً انشاء دولة ومقاولين، أما في اميركا اللاتينية، حيث بلوغ هذين الهدفين أقل صعوبة، فالمهمة الأكثر ضخامة والأكثر صعوبة تكمن في تنشئة فاعلين اجتماعيين وسياسيين قادرين على الكفاح ضد الفوارق التي تجعل الديمقراطية والتنمية من الأمور المستحيلة. ولقد قامت أكثرية البلدان بوثبة نحو اقتصاد السوق المفتوحة. وكانت التشيلي وبوليفيا والمكسيك وكولومبيا، أولى الدول التي انطلقت في ذلك الاتجاه. واعتمدت الارجنتين السياسة نفسها وسط شروط دراماتيكية شكّلت قطيعة تامة مع نصف قرن من تاريخها. أما البيرو فسعت في البداية، خلافاً لذلك، إلى إطالة التجربة الشعبية، لكن الحرب الأهلية تبقي

(١) - عاصمة ولاية سيارا في البرازيل

الاقتصاد خاضعاً لمنطق الدولة العسكري، بينما لاتتوصل فنزويلا لان تخرج من تحت سيطرة دولة افسدتها ارباح النفط. وها هي البرازيل، التي أعطى النموذج البيسماركي فيها نتائج ممتازة، تتردّد أخيراً أمام الخروج من النزعة القومية لتجد نفسها مشلولة الحركة بين شعبية محافظة لدولة استبدلت باعادة توزيع السنين المشرقة فساد السنين الشقية. ولكي يؤدي تغيير السياسة الاقتصادية- علما أن كلفته الاجتماعية عالية لكنّه سمح عامة بنهوض واقعي حين أوقف تفكك المجتمعات التي دمرها التضخم المفرط مثل بوليفيا والارجنتين- إلى تنمية داخلية المنشأ، ينبغي أن تمتلك الدولة أولاً القدرة الكافية على اتخاذ القرار. وكانت تلك هي المهمة الكبرى التي تصدى لها الرئيسان دولا مدري وساليناس دوغورتاري في المكسيك، والتي تمثلت في تحرير الدولة من الحزب- الدولة وهو الـPRI والقيام بتحسين سريع لمستوى الكفاءة في الادارة، بالانخراط في كفاح نشيط ضد الفساد. كذلك قامت كولومبيا بتحديث دولتها تحديثاً كبيراً، غير أن الضغط الذي تسبّبت به narcotrafi-co المتاجرة بالمخدرات، يجعل من تلك المهمة عملاً شاقاً مثل عمل بينيلوب[١].

ينبغي بادىء الأمر، اكمال هذا الاصلاح للدولة في بعض البلدان، عن طريق انشاء عالم من الملتزمين الذين يكفون عن انتظار معونات الدولة ويكتسبون روحاً صناعية، وإنها لمهمة شاقة بالنسبة لبلد مثل الأرجنتين. أما في حال البرازيل وفنزويلا، فالواقع مختلف، والقدرة على الالتزام قائمة، وتتوجه الأولية بشكل واضح نحو ضغط الفوارق الاجتماعية التي أثارت حالات عصيان شعبية ومخاطر انقلاب عسكري في فنزويلا، ومازالت تؤدي إلى انجراف قطاعات كاملة من

---

(١) - بينيلوب - هي زوجة أوليس (عوليس) في الميثولوجيا الاغريقية. أمضت عشرين عاماً تنتظر عودة زوجها. تقدّم كثير من خطبتها فرفضتهم. ثم وعدت بأن تختار أحدهم حين تنتهي من حياكة وشاحها الصوفي. وكانت تقوم كل مساء بحلّ ما حاكته في النهار. وهكذا... (المترجم).

المجتمع البرازيلي إلى مستنقعات البؤس والفوضى والعنف، وبشكل خاص في منطقة العاصمة ريو وفي الشمال.

ولن يكون للديمقراطية ولا للتنمية من وجود في اميركا اللاتينية، من غير كفاح نشيط ضد الفوارق التي يجعلها التضخم في حالة تزايد يوماً بعد يوم. ومع ذلك فإن الكفاح ضد الفوارق الاجتماعية ومن أجل الاندماج القومي، لم يبدأ حتى الآن في أي مكان من القارة، باستثناء التشيلي التي انخفضت فيها نسبة عدد السكان الذين يعيشون تحت عتبة الفقر من ٤٠٪ إلى ٣٢٪ في ظل حكومة ايلوين. وتخاف الطبقة المتوسطة أينما كان من العنف الذي يصدر عن المهمّشين. فكيف لنا أن نطلق اسم احلال الديمقراطية على إدارة سياسية بعيدة كل هذا البعد عن الديمقراطية؟ يأتي هذا الاستنتاج السلبي لينضم إلى ذاك الذي أوضحناه من قبل هذا الكتاب (بتعابير، لاجرم، أقل تشاؤماً بكثير) والمتعلق ببلدان الشمال المصنّعة، حيث قوى التفكّك للمجتمع القومي كبيرة، وحيث البطالة تطال أحياناً قسماً مرموقاً من السكان، والعنف في تقدم، والمنهج السياسي في أزمة خطيرة غالباً، وذلك في أوروبا الغربية بشكل خاص.

لايسع سياسة ليبرالية خالصة، في البلدان النامية، أن تأتي بنتائج مضادة للديمقراطية. فهي تشيع نمط حياة البلدان الغنية وسط قسم من السكان، وهو قسم أكبر بكثير في واقع الأمر مما تدل عليه المعطيات الاقتصادية، لكنها تدع في حالة استبعاد قسماً كبيراً أيضاً من المهمّشين، الذين يودّون، رغم ذلك، أن يساهموا مستهلكين ومواطنين في الحياة العامة. وإذا كانت المرجعية إلى الديمقراطية تدعو إلى إدانة أنظمة متسلطة تمثّل منطقها الرئيس في سحق مطلب لمساهمة شعبية تتجاوز امكانات الاقتصاد والدولة، فلنقبل باستخدام الصيغة. غير أن تلك الأنظمة

المتسلطة تلاشت، وأضحت البلدان الأميركية اللاتينية منساقة بسيل شروط أخطر بكثير من البلدان الوسطى، إلى داخل الازدواجية الداّعمة لمجتمع مقسّم بين الكتلة المستهلكة والمهمشين المستبعدين. إن احلال الديمقراطية يفرض إذن تدخلاً سياسياً وإدارة مدبّرة للمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، وإلى إرادة حازمة بشكل خاص لمنح الأولية للكفاح ضد الفوارق التي تعمل هدماً في المجتمع القومي. هذه الحركة سوف تترسّخ على الأرجح وبقوة شديدة، في بلد مثل البرازيل حيث الفاعلون الاجتماعيون منظّمون على أقوى صورة، بانتظار أن يخرج هذا البلد فقط من أزمة سياسية ومالية، ذات صلة بالحفاظ الجزئي على دور الدولة القديم. هذا، وأمام الأورغواي والتشيلي فرص طيبة، لتسلكا، هما أيضاً، تلك الطريق. ولايسعنا على كل حال القبول بأن تقتصر الديمقراطية على اختفاء الديكتاتوريات العسكرية. فضعف الأنظمة التي جاءت إلى الحكم عن طريق انتخابات حرة، مثل نظام البروتوفوجيموري في البيرو وسقوط كارلوس اندريس بيريز في فنزويلا وفرناندوكولور في البرازيل، من غير أن نذكر الفساد وعمليات غش الانتخابات في العديد من البلدان، تذكرنا كلها بعدم الكفاية الخطيرة لتعريف سلبي فقط للديمقراطية.

ينبغي التأكيد على أن الديمقراطية مقترنة بالتنمية الداخلية المنشأ، لكن ينبغي أيضاً أن نجيد الاعتراف بوجود الفعل الديمقراطي، حتى حيث ألحق الفقر والتبعية والأزمات السياسية الداخلية، الضعف بالمؤسسات الديمقراطية، أو دمرّها بشكل مؤقت. كما ينبغي أن نجدّ البحث عن الطرق لاحلال الديمقراطية في البلدان ذات التنمية الخارجية المنشأ وحتى تلك التي انساقت في سيرورة التخلف. فليس لوضع أن يجعل الديمقراطية مستحيلة استحالة كاملة، والأنظمة المتسلّطة تصمد في وجه الأزمات بشكل أسوأ من صمود الديمقراطيات. لقد قدمت اميركا اللاتينية عرضاً

غير متوقع لسقوط الدكتاتوريات العسكرية في ذروة «العقد الضائع»، وهي المرحلة التي تميزت بالتراجع الاقتصادي وعبء الدين الخارجي، ومن ثم في التسعينات، في الوقت الذي أضحت فيه الأوضاع الاقتصادية العالمية مؤاتية أكثر للقارة انضوى بعض من بلدانها، بحذر مبالغ فيه أحياناً، لكن مع فرص نجاح كبرى، بالسير تحت لواء تنمية ديمقراطية.

هذا وتشبه أميركا اللاتينية أوروبا بعد الشيوعية شبهاً كبيراً، فنحن نرى في الحالين منطقة تنقسم إلى فئتين من البلدان. يتوصّل البعض منها، بفضل صلابة منهجها السياسي، إلى تدبّر أمر الشدائد والتناقضات الكفيلةبالخروج من نموذج للدولة جرى استنفاده؛ وينوء البعض الآخر تحت عبء تلك الشدائد، فيتفكك ليصبح، عاجلاً أم آجلاً، نظاماً متسلطاً. وأميركا اللاتينية منقسمة بين البلدان التي جرفها العنف والفساد والاتجار الممنوع والتي يعجز منهج التمثيل السياسي فيها عن ادارة العلاقات بين مصالح أضحى بعضها غريباً عن البعض الآخر، وبين التي أعيد بناء منهجها السياسي فأثبت قوته. وفي أميركا اللاتينية كما في أوروبا بعد الشيوعية، ليست الحركات الشعبية ولا منطق الاقتصاد هما اللذان يقرران نجاح إعادة البناء بعد مرحلة التسلط، وإنما هو حسن سير العمل للمنهج السياسي.

حدود الليبرالية الاقتصادية:

أما وقد سقطت الأنظمة المتسلطة، وحتى لو كان تفسير سقوطهاكامناً في ضعفها، فقد أصبح الوعي الديمقراطي شرطاً للتنمية نفسها. والحال أن هذا الوعي ضعيف اليوم والمنهج السياسي في حالة من الفوضى أو الانهاك؛ فشهدنا بعدئذ أقساماً كاملة من السكان ومن غالبية البلدان تتحول خارج خط الحياة «الحديثة»، وهي مجموعات أقلية في البلدان الغنية وأكثرية في البلدان الفقيرة. لقد أدت تجاوزات تدخلية الدولة وجرائم الأنظمة الاستبدادية إلى التخلي عن السياسة،

وإلى روح فردية تدمر الفاعلين الجماعيين وتدع المجال حراً أمام منطق مناهج الانتاج والإدارة التي تسعى لأن تكدس في أيديها موارد من كل حدب وصوب وتفرض مصالحها على كافة الذين يساهمون في منهج الانتاج والتبادل، منتجين كانوا أم مستهلكين. هذا، والبلدان النامية بحاجة ملحة أكثر من الآخرين أيضاً لمنهج سياسي منفتح.

إن قسماً كبيراً من العالم مهدد بالغرق في مستنقعات الحروب الأهلية، والصراعات الاثنية، والنزاعات بين القوميات، إذا لم يُشَدْ مجدداً أي منهج للاندماج السياسي، أو أن نطلب بشكل خاص إلى اقتصاد السوق أن يبادر بنفسه إلى حل مشاكل ساهم هو في تأزيمها. والديمقراطية في البلدان النامية هشّة في أغلب الأحيان، غير أنها على نفس الدرجة من الضرورة كما في البلدان التي تحديثها داخلي المنشأ. ولايزال من الأهمية بمكان، سواء في البلدان بعد الشيوعية، والصين معها ضمناً، أم في البلدان الشعبية على اثر سقوط الديكتاتوريات العسكرية، إنشاء منهج سياسي ديمقراطي، بدلاً من أن نعزّز، بفضل السوق، الاستقلال الذاتي الضروري للادارة الاقتصادية.

لايسع سياسة اقتصادية حصراً أن تصوغ برنامجاً طويل الأمد للبلدان النامية. فما من شيء يمكن أن يحل محل التدخل الديمقراطي للسلطة السياسية إذا ماعزمنا على الكفاح ضد الفقر واللامساواة وتصدع الوحدة الوطنية.

وإذا ماقصرنا الديمقراطية على عمل المؤسسات السياسية، صار من المنطقي أن نعتقد أنها صفة ملازمة للبلدان الأكثر «تطوراً»، أي تلك التي لديها القدرة الكبرى على تقديم ردود قانونية على الأسئلة الاجتماعية التي تجد تلبية جزئية عبر نجاحات الاقتصاد وقدرة التحرك الفردية. غير أن هذا الموقف يخلط بين نظامين كأمر واقع: صعوبة المسائل المطروحة على المنهج السياسي وقدرة هذا المنهج على

الاستجابة لها ضمن مصلحة العدد الأكبر. فلا يسعنا أن نتوقع من مجتمع يحاصره البؤس، وتغزوه المصالح أو أنماط حياة أجنبية وتحكمه أوليغارشية أو ديكتاتورية، أن يتدبر أمر تلك التحولات بشكل يتلاءم والاجراءات التي وضعت من قبل حكماء. غير أن الفعل الديمقراطي يظل مع ذلك قائماً في مثل تلك الأوضاع، ويميل لأن يستبدل بالتعسف القانون وبمصلحة البعض مصلحة العدد الأكبر، حتى لو توجب عليه رفض تقاسم الحكم، المنظم بالقانون الانتخابي بين شطرين من الأوليغارشية.

ونرى بعكس ذلك، مجتمعات لاتواجهها مشاكل خطيرة، وتبدو عاجزة عن تقليل الفوارق الاجتماعية، فترى الاستبعاد ينتشر، وتتولى حكمها نخبة سلطة محصورة أو خاضعة لمصالح شبكة عبر البلاد ذات مصالح اقتصادية. وغالباً أيضاً ما تقوم خارج حدودها بتدمير الحريات التي تتولى حمايتها فوق أراضيها. وعلى قدر ما يستحيل الكلام على الديمقراطية حيث لا وجود لانتخابات حرة، ضمن فواصل زمنية منتظمة، يكون من العبث اطلاق تسمية الديمقراطية على منهج سياسي أو حجبها من غير التساؤل حول أسباب تصرفه والنتائج الاجتماعية المترتبة على فعله.

علينا إذن أن نهدىء قليلاً من حماس الذين باتوا يرون في سقوط الأنظمة الشيوعية والديكتاتوريات العسكرية أو بعض الأنظمة القومية المتسلّطة بشكل أو بآخر فوزاً للديمقراطية. فالبلدان بعد الشيوعية، بشكل خاص، ماتزال مشغولة جداً بتدمير نظام شيوعي يقاوم من بعد زواله في عدد كبير من الجمهوريات المتفرعة من الاتحاد السوفييتي، بشكل لايسمح لنا بالكلام على تشكيل ديمقراطيات جديدة بالنسبة للجميع. فما هو حقيقي بشأن بولونيا وهنغاريا ليس كذلك حتماً بالنسبة إلى صربيا أو كرواتيا أو حتى رومانيا.

خاتمة

قطع هذا الكتاب في تجواله درباً طويلة، جداً، حبذا لو سلكناها بالنظر. فقدانطلق من وحي ليبرالي، أي من تلاحم شبه عفوي نحو تصور متواضع للديمقراطية. للحرية «السلبية» المعرّفة كمجموع من الضمانات ضد التعسف السياسي. فكيف لنا من بعد قرن أو أقل، من الأنظمة الاستبدادية، ألا نطلب الحرية السياسية بادىء ذي بدء، وتحديد سلطة الدولة وبالتالي احترام الموازين الخاصة بتنظيم كل مجال من الحياة الاجتماعية وتقييمه، كالاقتصاد والدين والعائلة والفن الخ. ؟ وكيف لانبسط ذلك الحذر ليشمل كامل مفهوم يعقوبي للديمقراطية التي فرضت سيادة المجتمع أو سيادة الأمة، بنفس الدرجة من القسوة، بل أحياناً بقسوة أشد من فرض عقيدة دينية أو نظام ملكي؟ اتُخذت الدعوة إلى الإنسان الجماعي لزمن طويل جداً مبرراً لقمع الشغيلة والشعوب المستعمرة، وحبس النساء داخل الحياة الخاصة، واخضاع الأطفال لتربية متسلّطة مكلفة بأن تجعل منهم كائنات عقلانية ومواطنين، مع منعهم جميعاً، بنات وبنين، من أن يتخذوا مرجعية، انتماءات اجتماعية وثقافية خاصة. وإذا كان لهذا الكتاب من تطلع أوسع من المجتمع الفرنسي بكثير، فإن ردّة فعلي لأكثر شدة، لاسيّما وأن كاتبه ينتمي فعلاً إلى هذا المجتمع وكان يعاني على الدوام من عبء الميل الدائم لدى المجتمع السياسي الفرنسي إلى محاباة «المركزية الديمقراطية»، بيروقراطية كانت أم ثورية، على الفعل المستقل للفاعلين الاجتماعيين والثقافيين. ولأني شعرت أيضاً بأنني

متضامن مع ضحايا الأنظمة الشيوعية من بودابست إلى بوزنان عام ١٩٥٦ ، ومن براغ ١٩٦٨ إلى بولونيا في نهاية عام ١٩٨١ ، ومن ضحايا فرانكو إلى الجنرال بينوشيت أو العقداء اليونانيين ، تعلمت أنّ درب الديمقراطية بعيد عن درب الثورة بقدر بعده عن درب الديكتاتوريات .

لكن كلما ازداد تفكيري تقدماً بدا لي ذلك الموقف غير كاف . فهل نتخلى عن تغيير العالم ، وتقليص اللامساواة ، وإدخال مزيد من العدالة ، لأن تلك الكلمات استخدمت كايديولوجية لأنظمة استبدادية ومتسلطة؟ بوسعنا الاستغناء عن مفهوم «ايجابي» للحرية . وإن لم تكن الديمقراطية سوى منهج للضمانات المؤسساتية ، فمن سيتولى الدفاع عنها حين تغدو عرضة للتهديد؟ وإن كان المجتمع لايتصور نفسه إلا كمجموعة أسواق وإجراءات ، فمن عساه يخاطر بحياته دفاعاً عن الحريات السياسية؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين هاتين القناعتين : لاديمقراطية دون تحديد للسلطة ولاديمقراطية كذلك دون البحث عن «الحياة المريحة»؟ إن الجواب الذي انتظم هذا الكتاب من حوله ، والذي يعرّف ما سمّيته الثقافة الديمقراطية ، هو أن الديمقراطية هي النظام الذي يعترف بالأفراد والجماعات رعايا ، أي يحميهم ويشجعهم في عزمهم على أن «يعيشوا حياتهم» ويمنحوا تجربتهم المعاشة وحدة ومعنى . على نحو أنّ ما يحدّ من السلطة ليس فقط مجموعة من القواعد الاجرائية وانما هي العزيمة الايجابية على زيادة الحرية لكل واحد . الديمقراطية هي تبعية التنظيم الاجتماعي ، والسلطة السياسية بشكل خاص ، لهدف ليس اجتماعياً بل اخلاقياً : تحرير كل واحد . وهي مهمة ستغدو متناقضة لو كان لها أن تُنجز انجازاً تاماً ، ذلك أنها ستؤدي إلى حل المجتمع . لكنها موضع استخدام في المجتمعات الديمقراطية ، المتعارضة مع قوى السيطرة والرقابة الاجتماعية ، لزيادة نصيب كل

واحد في المبادرة وبحثه عن السعادة، عن طريق جعل كل فاعل اجتماعي يعترف بحقوق الآخرين في صياغة التطلّعات والحفاظ على الذاكرة.

لا تعيدنا هذه الخلاصة للمواطنية بالمفاهيم القديمة، ولا إلى مفاهيم الروح المدنية وبالتالي حرية القدماء، التي ابتعدنا عنها، نحن والليبراليين، ابتعاداً لا رجعة فيه. ولم يعد المقصود الغاء الفوارق الاجتماعية والثقافية ضمن مشيئة عامة، وإنما أن نزيد خلافاً لذلك، التنوّع الداخلي للمجتمع، والتقدم باتجاه اعادة تشكيل يهدف، في الوقت الذي نبدع فيه عالماً جديداً، إلى العثور على ماشمله النسيان ولحق به الازدراء. ولاالغاء الماضي أيضاً لاعادة بناء مستقبل وضاء، وإنما لجعلنا نعيش في العدد الأكبر والممكن من الزمان والمكان، وإن نستبدل بمونولوج العقل والتاريخ أو الأمة حوار الأفراد والثقافات. بل نحن تخلينا عن حلم الادارة الذاتية، وهي التناسخ الأخير من حرية القدماء، ذلك أننا نعرف بتجربتنا أن مجموعة ما، مهما تكن صغيرة، يمكن أن تخضع للمحافظة الحرفية، على يد مأمور مستبد أو جهاز سلطة، وأنه يجعل الأفراد ينوؤن تحت أشكال من القهر تكون أشد، لاسيما أنها تمارس عليهم عن كثب. وتحتاج حرية كل فرد حاجة مطلقة إلى مجال عام مفتوح وإجراءات ديمقراطية مراقبة.

أشكال النقد العديدة التي وجهت ضد مفهوم سياسي فقط للديمقراطية حملت في الغالب اسم التحويل الضروري للمجتمع، إلا أن قرننا ارغمنا على الاعتراف بأن شكل السلطة السياسية يفوق التنظيم الاجتماعي للانتاج أهمية وأن فعلاً يهدف إلى تحرير الشغيلة يمكن أن يحبس الشعب بأكمله، والشغيلة ضمناً، داخل عبودية جديدة، مالم يكن مرتكزاً على الحرية السياسية. وعليه فإذا كان لنا أن نتخلص من مفهوم سياسي خالص للديمقراطية، توجب أن يحصل ذلك من الأدنى

لا من الأعلى. وعلى الهدف الرئيس للديمقراطية أن يتمثل، من قبل انشاء مجتمع سياسي عادل أو الغاء كافة أشكال السيطرة والاستغلال، بالسماح للأفراد والمجموعات والجماعات بأن يصبحوا رعايا أحراراً، منتجين لتاريخهم، قادرين على أن يوحّدوا في فعلهم عمومية العقل وخصوصية الهوية الشخصية والجماعية. أما حيال كافة الأشكال لما سماه اليساندرو بيزونو السياسة المطلقة، فعلينا أن نمنح الأولية لحق كل كائن بشري في تأكيد حريته عبر التجربة وضد علاقات السيطرة الخصوصية. لقد أكد، بادىء بالأمر، قسم من البورجوازية الانكليزية والهولندية والأميركية والفرنسية، المبادىء العامة للحرية. ثم جعلتنا الحركة العمالية نعترف من بعد أن تلك الحرية ينبغي الدفاع عنها داخل علاقات ملموسة للعمل. وقامت أمم مستعمرة أو خاضعة بالنضال من أجلها ضد سيطرة أجنبية المصدر. وقامت نساء يطالبن، بالطريقة ذاتها، بكيانهن ضد السيطرة التي يتعرضن لها كجنس: إن تاريخ الحرية في العالم الحديث هو تاريخ ائتلاف أكثرفأكثر التصاقاً بين عمومية حقوق الانسان وخصوصية الأوضاع والعلاقات الاجتماعية، التي ينبغي الدفاع داخلها عن تلك الحقوق، وهو ائتلاف لايمكن أن يتحقق إلا بواسطة الفاعلين أنفسهم، لاعبر حلم بمجتمع مثالي. فالطوباويات تخضع الواقع الاجتماعي لمبدأ وحيد، كان هو في الغالب انتصار العقل. إنما الديمقراطية، بخلاف ذلك، مضادة للطوباوية بطبيعتها، لأنها ترتكز على اعطاء الكلمة الأخيرة للأغلبية، عبر تعريف متغيّر، من أجل اختيار تلاؤم- قابل للتعديل دائماً- من الضرورات أو المبادىء المتعارضة، مثلما هما الحرية والمساواة، والعمومي والخصوصي. ويسعى كل فكر ديمقراطي إلى منح امتياز للأدنى على الأعلى، ولغالبية الشعب على النخبة المسيطرة. أما الأفضل، من أجل ايفاء ذلك المبدأ حقه، فهو الاعتراف بأن الدور الرئيس في بناء الديمقراطية ينبغي أن يوكل إلى الفاعلين الاجتماعيين انفسهم وليس إلى طلائع أو

نخبويين[1] ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى تعريف الديمقراطية على أنها ثقافة، أكثر منها مجموع مؤسسات وإجراءات.

ظلّ التفكّر في الديمقراطية والعمل من أجلها يتماهيان طويلاً مع البناء الحر للمجال السياسي الذي يمكن أن تنظم فيه الهجمات على مجتمع مراتبي ومجزأ، مكان التقاليد والامتيازات والظلم. ولقد جاءت القوة الرئيسة للفكرة الديمقراطية أولاً مع بدء ذلك العزم على هدم المجتمع التقليدي، أي النظام القديم، وابتكار مجتمع جديد. فأدّى ذلك إلى إعطاء الفعل السياسي مرتكزاً معارضاً لمرتكز المجتمع المدني: كان هذا المجتمع مجال المصالح الخصوصية. وكان على ذلك الفعل أن يكون المجال العمومي، أي مجال العقل، ومستقبلاً يعرّف على أنه انتصار لهذا العقل. لذلك السبب ارتبطت فكرة الديمقراطية ارتباطاً وثيقاً بفكرة البناء لسلطة مطلقة والدليل على ذلك ماثل أولاً في فكرة المشيئة العامة التي وضعها جان جاك روسو، والأنظمة الثورية والقومية المستنيرة من بعد والتي تمسكت بإرثه. وقد أدت هذ العمومية، ضمن أشكالها المخففّة أكثر، إلى خطاب علموي تعلق به «الجمهوريون» في نهاية القرن التاسع عشر وكافة الذين انتسبوا اليوم إلى أفكارهم، واستمروا أيضاً يتعلّقون به. كان على هدف الديمقراطية اذن أن يكون أكثر بكثير من فتح منهج سياسي، فيحرّره من التقاليد ومن ضغط المصالح الاجتماعية، أي يحرره من المجتمع، إذا صح القول، لجعل الحياة الاجتماعية «طبيعية» أكثر وعقلانية أكثر. وقد أثارت هذه الفكرة سعياً كبيراً، تربوياً واعلامياً، من أجل أن تتيح المجال للحلول الأكثر استنارة أن تفرض نفسها.

هذا النمط من العقلنة السياسية هو الذي استنُفد اليوم. ذلك أننا، قبل كل شيء ابتعدنا كثيراً عن ذلك المجتمع المراتبي والمجزأ والذي دُمّر بفعل قرنين من التحديث المتسارع. فرأينا في القرن العشرين، خلافاً لذلك، انتصار طغيان، في

---

(1) - Sanior Pars

العديد من بلدان العالم، يظن نفسه مستنيراً ويدعي أنه ديمقراطي، غير أنه يفرض حلولاً يعتبرها عقلانية على مجتمع لايستطيع أن يكون الفاعل لتحوله الخاص، لأنه لايزال حسب اعتقاد الطغيان، غارقاً في الاستغلال والاستلاب. لقد أدت تلك الأشكال من الطغيان إلى الاستبداد، قبل أن تنهار مختنقة ومشلولة بتأثير فعلها الخاص. وما لبث هذا التماهي بين الديمقراطية والثورة التحديثية أن انهار في بضع سنين.

كانت الحركات الاجتماعية والفعل الديمقراطي تدعو في الماضي، من أجل محاربة النظام الاجتماعي، إلى مبدأ علوي المرتبة، سواء كان الله أو العقل أو منحى التاريخ. فالعقل العمومي يتعارض مع التقليد والامتيازات. وكان على الضرورة والكلية التاريخيتين أن تتخطيا الحواجز التي عمل الربح والتعسف على رفعها. وكان على الثورة، بوصفها قمة الفعل السياسي الحر، أن تنشىء بطريقة ارادية مجتمعاً شفافاً حيال الطبيعة وحيال التاريخ. أما اليوم، وخلافاً لذلك، فلم نعد ندعو إلى منحى للتاريخ يسيطر على المجتمعات؛ بل ندعو بشكل مضاد للوضع القائم، إلى حرية الفرد والجماعة والأقلية وإلى مسؤوليتهم، لهذا السبب كانت الديمقراطية خصماً للجملة[1]، وهذا مبدأ ليبرالي لم ابتعد عنه قط حتى مع الاحساس العميق الذي يخامرني بقلّة جدواه. وليست ديمقراطية المحدثين بديمقراطية مساهمة ولاتمثيل ولا حتى تواصل، فهي ترتكز قبل كل شيء على الحرية المبدعة للمأمور وعلى قدرته على أن يكون فاعلاً اجتماعياً وأن يعدّل بيئته من أجل أن يستصلح أرضه التي سيشعر فيها شعور مبدع حرّ.

(١) – جملة: احدى المقولات الاثنتي عشرة عند كانط.

غيـر أن ذلك المفهـوم لايخولّنا أن نقـصر الديمقـراطيـة على سـوق سياسـية مفتوحـة، يستطيع المستهلكون أن يقوموا فيهـا باختيار مرشح اختياراً حراً أو باتباع الاغراءات من تسويق سياسي يزداد اجتياحاً أكثر فأكثر. هذه الليبرالية المطلقة، لاتلتقي بالطغيان المستنير، إلا عبر نقطة واحدة مشتركة، إلا أنها نقطة هامة: فهذا وتلك يؤمنان بحلول عقلانية ويرتابان في الجدل والايديولوجيات السياسية. فقد أدى اقتصار الليبرالية، على الفكرة القائلة، إن المجتمع ينبغي أن يكون مصمَّماً مثل مجموعة من الأسواق، إلى مساهمة العدد الأكبر في كافة أشكال الاستهلاك وإلى توسع رقعة التهميش والإفراد في آن معاً. مما استجرّ بدوره تصاعداً لأشكال الدفاع الطائفيـة واستحـواذاً من الكيان وعـودة التقـاليد. فـالعـالم منقسـم اليوم بين الكون الاجـمالي للسـوق، والثاني المجزآ، أي كَوْن الكيانات القومية والدينية والثقافية. فالتحرك المتسارع للمال والمعلومات في جهة، والتعددية الثقافية الراديكالية في جهة ثانية. ويتـوافق الاتجاهان الاثنان على قدر ما يتعارضان، ذلك أن أشكال الحياة الاجتماعيـة والثقافية، حين لاتجد معايير للتقدير ذات صفة عمومية، لايبقى إلا السوق وحدها لتأمين الاتصال بين وحدات منفصلة انفصالاً تاماً وتتردد على الدوام حيال الوحدات الأخرى، بين اللامبالاة والفضُول، وبين التسامح والعدوانية.

وفي الوقت الذي ترتفع فيـه أصـوات كثيـرة معربة عن البهجة بانتصا الديمقراطيـة وتعتقـد أن العـالم بكامله اعتـمد نموذجاً سياسياً وحيداً، هو نموذج الديمقراطية الليبرالية، علينا خلافاً لذلك، أن نعرب عن القلق حيال حالة الضعف التي أصابت الفكرة الديمقراطية، وحيال فقدانها لمعناها، وهي التي أصبحت بلا حول ولاقوة يخولانها الاقدام على فعل ضد خصومها، على نحو ما ظهر في التخاذل الجبان للبلدان الغربية حيال العنف الذي انفلت من كل عقال في البوسنة

على أيدي الذين كانوا يطبّقون التطهير العرقي. صحيح أن عجز الأنظمة المتسلطة أضحى أمراً مسلّماً به في عدد كبير من البلدان، ولكن هل المبرر الوحيد لوجود الديمقراطية مقتصر على اخفاق خصومها؟ لقد آمنا بالسياسة ايماناً مفرطاً، فلم نؤمن بها ايماناً كافياً. فليست الديمقراطية هي التي تحقق النصر اليوم، بل هو اقتصاد السوق المناقض لها جزئياً، لأنه يسعى إلى التقليل من تدخل المؤسسات السياسة، في حين أن السياسة الديمقراطية ترمي إلى زيادته سعياً وراء حماية الضعفاء من سيطرة الأقوياء.

إن الدعوة إلى المبادىء العظمى حول المساواة والحرية، تسبب السأم، في حين أن الاستهلاك يقوم بتحريض لمصلحة العدد الأكبر، وأن الطلب يتكيّف داخل فئات العرض. ويهب الأفراد الأكثر عطاء والأكثر نشاطاً أنفسهم لقضايا إنسانية، بينما لايتخذ الفعل السياسي سوى مظهر المهنة، حتى ليبدو أحياناً ميزة خاصة بطبقة، ويكون مرفوضاً كشيء غريب على الاحتياجات العميقة للأفراد.

كيف للديمقراطية أن تكون قوية حين تقابل مبادئها الثلاثة بالرفض، أو لاتثير سوى اللامبالاة؟ إن تعبير المواطنية نفسه يبدو غامضاً، في حين أن الدولة- الأمة التي كانت الاطار الكلاسيكي لممارستها، غدت موضع اتهام، في أوروبا على الأقل. وهل يسعنا الكلام على تمثيل مصالح الغالبية، حين صارت الكلمة تعني اليوم الطبقة المتوسطة الواسعة التي تتوصل إلى الاستهلاك الكتلي وتدافع عن نفسها بطريقة محافظة ضد أولئك الذين تدعوهم عن طيب خاطر فترفضهم، مثلما رفضت «الطبقات الخطيرة» في القرن التارسع عشر؟ وكيف نتكلم أخيراً على الحقوق الأساسية، ونحن نرى الغلبة أكثر فأكثر لتشابك هوية ثقافية وسلطة سياسية، ونرى الريبة تشيع حيال عمومية يُظن أنها ايديولوجية الأمم المسيطرة؟

فالفكرة الديمقراطية ، حين لايجرى رفضها ، تستبدل بها حرية عمل متساهلة تستعفي من كل حكم أخلاقي أو سياسي .

إن المجال السياسي الواقع بين دفاع كل بلد وكل مؤسسة عن مصالحهما في السوق ، و بين استحواذ الكيان الذي يتخذ شكل الفردانية الاستهلاكية كما يتخذ شكل الطائفية ، لمجال مقفر ، والفكرة الديمقراطية تغدو لا أبالية حيال البلدان الغنية ، في حين أنها تُرفَض ، في البلدان الفقيرة من قبل الذين يتطلعون إلى النموّ الاقتصادي منتظرين مستقبلاً أفضل ، بدلاً من انتظاره من تحرير سياسي أصاب آمالهم بالخيبة .

نحن لمّا نقم بقياس كافة النتائج للانقلاب التاريخي الكبير ، الذي وضع حداً ، بدءاً من السبعينات في أوربا ، لحضارة كانت ترتكز على الانتاج الصناعي ، والايمان بالتقدم والائتلاف بين الصراعات الاجتماعية والاصلاحات الديمقراطية . فأشكال التقدم المقترنة بالانتاج ، ومستوى الحياة ، والحماية الاجتماعية والخدمات العامة في البلدان الغنية ، ومعها بالتوازي ائتلاف أشكال الكفاح من أجل الاستقلال ومن أجل التحديث والعدالة الاجتماعية المعلن عنها من قبل العالم الثالث في باندونغ ، حدّدت نقطة الذروة لمرحلة طويلة سادتها أفكار التقدم والتطور بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر . وفي أقل من جيل واحد ، تفرقت العناصر التي كانت تبدو متحدة اتحاداً قوياً : فالتحديث حلّت السوق محله ؛ والمجتمعات أضحت تقاد من الخارج أكثر من الداخل ، وشهدنا تفرقاً للأشكال والقوى السياسية ، إذا تكلمنا على طريقة أو ستروغورسكي ، والمؤسسات السياسية والفاعلين الاجتماعيين . فنحن نعرّف أنفسنا مجتمعات قادرة على أن تنشىء تنظيمها وانتاجها وعلاقاتها الاجتماعية ؛ ونحن نستمرىء العيش اليوم مجتمعات استهلاك أو مساهمة أو

إفراد، ولم نعد نرى في متناول يدنا صورة للعلاقات والنزاعات الاجتماعية، والمجادلات الفكرية والاختبارات السياسية التي كنا نستطيع عبرها أن نختار مستقبلاً. وصرنا نتكلم على الظروف أكثر من البنية. وليست الفكرة الديمقراطية فقط هي التي تجد نفسها وقد أصابها الوهن. وإنما هو الوجود كله للفاعلين الاجتماعيين والقدرة على التفكّر في المجتمع. وتتراجع العلوم الاجتماعية أمام وجوه جديدة **للانسان الاقتصادي**، وعليها أن تسعى وراء ملجأ لها في الفلسفة.

فهل علينا أن نقبل كأمر محتوم بهذا الانقلاب في الظروف، الذي يعني في نظر البعض فقدان كل أمل، وللبعض الآخر ثقة مطلقة في قدرتهم على المنافسة؟ كلا بكل تأكيد. فسوف يشكل ذلك تراجعاً يصعب تحمله، لأننا سوف نقبل، ونحن نفكر على ذلك النحو بأن يسقط قسم متزايد من السكان في هوة العنف والفوضى. فعلينا أن نعثر مجدداً على وعي سياسي، ونستعيد اليقين بقدرتنا على أن نكون الفاعلين لتاريخنا، لا أن نكون الرابحين أو الخاسرين فقط، في المعارك التي تشن على جبهة السوق الدولية.

علينا أن نجد البحث عما يمكن أن يمنح من جديد حياة وقوة، ووجداً للديمقراطية، لهذه الكلمة التي أضحت رخوة، وصارت تَرِدُ غالباً في الخطابات الرسمية وفي المنظمات الدولية، أكثر منها في الأحياء أو لدى الأمم الفقيرة. فالديمقراطية ليست فقط مجموعة من المؤسسات، مهما تكن ضرورية. أنها قبل كل شيء مطلب وهي أمل. وقد ناضلت الديمقراطية في الماضي من أجل الحرية السياسية أولاً ومن أجل العدالة الاجتماعية من بعد؛ فما النضال الذي تخوضه اليوم؟

هذا الكتاب يقترح إجابة: إن مبرر وجود الديمقراطية هو الاعتراف بالآخر. ونحن مدينون لتشارلز تايلور بالصياغة الأكثر حزماً لما ينبغي أن تكون عليه

«سياسات الاعتراف»[1] تلك. غير أن هذه الكلمة تتطلب تفسيراً: إن الاعتراف باختلاف الآخر لايرسي أساساً للديمقراطية، بل للتسامح كحد أقصى، ذلك أن تعريفنا أنا والآخر إذا كان يرتكز على تغايرنا فقط، فنحن لانتمي إلى المجموعة الاجتماعية نفسها. ونقول بعكس ذلك، إن الاعتراف بانتمائنا المشترك لطبيعة الإنسان العمومية لاتهيئنا للاعتراف باختلافاتنا، لأن المسألة تكمن في تعريف الواحد والآخر منّا على أننا كائنات عاقلة أو أننا ابناء الله، لكن ذلك خارج كل مرجعية إلى وضعنا المادي وعلاقاتنا الاجتماعية. فلا الاختلافية المطلقة ولاعمومية الأنوار تستطيعان تأسيس نظام اجتماعي وسياسي ديمقراطي. وليست الديمقراطية ضرورية ما لم يتعلق الأمر بجعل أفراد ومجموعات يعيشون معاً وهم في الوقت نفسه مختلفون ومتماثلون، وينتمون إلى الجماعة نفسها وفي نفس الحين يختلفون عن الآخرين، بل ويتعارضون معهم أيضاً. والحال أن هذه الطبيعة المزدوجة للعلاقات الإنسانية تتوافق وطبيعة الفعل الاجتماعي. فليس من فعل، وليس بشلك ملموس أكثر من تحديث، مالم يرتكز على العقلانية الآلية والهوية الشخصية أو الجماعية في آن معاً، أي على هدف عمومي وتحرك فردي، وأن لايكون جسد وروحاً، وماضياً ومستقبلاً في آن معاً. وبدلاً من أن نجري تماهياً بين الديمقراطية والحرية السياسية التي تهشّم الانتماءات الاجتماعية والسياسية، ينبغي الاعتراف بها باعتبارها المجال القانوني الذي يمكن لخصوصية تجربة وثقافة وذاكرة أن تنسجم فيه مع عمومية الفعل العلمي أو التقني وعمومية قواعد التنظيم القانوني والاداري. فالديمقراطية هي مكان الحوار والتواصل، أما سياسة الاعتراف فتجعل هذا التشكيل الجديد للعالم ممكناً وتنظمّه. هذا العالم عليه اليوم أن يعمل على تقاربٍ بين ماتفرّق، في حين أن صلف العقل الحديث جعل حالات التمزق بين الكائنات

Politics of Recognition - (١)

الاجتماعية دراماتيكية أكثر فأكثر، طيلة قرون، ولاسيما بين الحداثة والتقليد، وبين الحياة العامة والحياة الخاصة. وهذا مايفسر إلى اليوم أيضاً أن تظل دونية النساء وتهميشهن أيضاً، من الأشياء الأكثر بروزاً على الصعيد السياسي في أكثرية البلدان: حصل التماهي بين الحياة العامة وبين تلك العقلانية التي ابتدعها الرجال والمفروض أنها تقطع الصلة بالتقليد والشعور، وهما من الميادين الأدنى التي كانت النساء محبوسات فيها.

ليس التواصل مجرد الاعتراف بالآخر، الاعتراف بثقافته وقيمه الأخلاقية أو تجربته الجمالية؛ إنما هو الحوار معه أو معها، حوار مع الذي يقوم بشكل مغاير لما افعله، بتنظيم التناسق بين العناصر التي يحدد ترابطها الشرط والفعل الانسانيين. إنه الاعتراف بالآخر على أنه يحمل إجابة **خصوصية**، تختلف عن إجابتي، على استفسارات **مشتركة**. الديمقراطية هي التنظيم القانوني للعلاقات بين الرعية. ففي الديمقراطية وعن طريقها يمكن أن يُعْتَرف بالآخر مأموراً، مبتكراً للحداثة يسعى، مثل كل مأمور آخر، لأن يوفق بين الوسيلة والكيان. أو أن يقوم في مجتمع آخر غير حديث، بالتوفيق بين طائفة التسامي وتجربته. ولايقاس الطابع الديمقراطي لمجتمع ما بالشكل الذي بلغه من التوافق والمشاركة، بل بنوعية الاختلافات التي يعترف بها ويتدبر أمرها، وبكثافة الحوار وعمقه بين تجارب شخصية وثقافات يختلف بعضها عن البعض الآخر، وتشكل كلها بالمقدار نفسه أجوبة، خصوصية تماماً ومحددة، على التساؤلات العامة نفسها.

وإذا كانت العقلانية الفخورة اكتفت بالنظر إلى المستقبل حصراً، والانغلاق داخل قوّتها الخاصة، فإن المجتمع الديمقراطي يتوجه بالنظر، بدلاً من ذلك، إلى كافة الجهات ويسعى لأن يفهم معنى التجارب المتباعدة فيما بينها إلى أقصى حد ممكن في الزمان وفي المكان.

هذا السبب هو الذي دعاني لأن أعتبر المهاجر الوجه الشعاري للمجتمع الحديث، فالمهاجر مندمج في المجتمع الذي يعيش فيه وغريب عنه في آن معاً، فينبغي على هذا المجتمع أن يعترف له بدرايته وبقَوْله، وان يعيش وجوده لاتهديداً، بل عودة قسم من الخبرة الانسانية التي حرم منها هذا المجتمع أو أنه فقدها. هذا، وكل ما يؤكد على «**الطريقة الفضلى الوحيدة**»(١) أو يفرضه فرضاً على حد قول التايلورية، وهو معيار سلوك يتماهى مع العمومية، يشكل تهديداً للديمقراطية.

لايقتصر ذلك البحث عن التنوع على التعددية، ولا على حب التغرّب أو فضول السفر. وعديدة هي المجتمعات التي تسعى لأن تدمج في ثقافتها وداخل نمط حياتها تقنيات وأشكالاً من التنظيم، التي قامت البلدان الأكثر حداثة والأكثر غنى بتطويرها. وتجدّ هذه البلدان من جانبها بحثاً وراء العثور على ما فقدته أيام الثورة الصناعية والعمرانية، حين ازداد عبء القواعد الاجتماعية ثقلاً. ولكن يمكن لهذا التنسيق أن يقتصر في الحالتين على إنشاء مجتمع ازدواجي. فيتشكل في العالم الثالث، مجتمع على الطريقة الأميركية أو الأوروبية فوق الطوائف وهي في حالة تفكّك؛ ففي البلدان المصنّعة لشمال أوروبا، قامت التجمعات الهامشية المحصورة، غنية كانت أم فقيرة، هامشية أم متعلمة، بانشاء ثقافات «متناوبة» أو الدفاع عنها، كما كانت في الوقت نفسه منجذبة بأضواء المجتمع الاستهلاكي. وضرورة الديمقراطية إنما تتجلى ضد تلك الازدواجية، وتنظيماً للحوار بين الثقافات المختلفة، التي يتجلّى خطرها في أن تصير مكفوفة، بعضها حيال البعض الآخر، على الرغم من تجاورها في البلدان الأصلية.

ذلك أن الاعتراف بالآخر ليس فقط مسألة موقف. فهو يفرض أشكالاً من التنظيم الاجتماعي متعارضة بمجموعها مع الأشكال التي انشأتها حرية القدماء،

---

(١) - One best way

فالانتماء للجماعة، أي الروح المدنية، وبالتالي المساهمة في افعال وفي رموز جماعية، ينبغي لها أن تخلي المكان للقاء المباشر، قدر ما هو ممكن، مع الآخر. فبدلاً من التحرك باتجاه هدف مشترك، هناك الاصغاء والمجادلة. وذلك ما برهنت عليه، على سبيل المثال، حركة Sit in التي افتتحت في بركلي من قبل «حركة القول[1] الحر». في عام ١٩٦٤، والتي استأنفها دانييل بنديت في باريس، في شهر أيار عام ١٩٦٨، فشكلت قطيعة مع «القائمة» الكلاسيكية أكثر للمظاهرات الجماهيرية الموروثة من القرن التاسع عشر والتي حولّتها الأحزاب والنقابات إلى طقوس حج مدنية يحفّ بها اكليروس مناضل. ولن تكون الديمقراطية إلا شكلاً فارغاً، مالم تترجم ببرامج للتربية تولي معرفة الآخر الأهمية العظمى، ومالم تعترف بأصل المهاجرين ومسار هجرتهم، وتقوم بتدريب طواقم المشافي من أجل أن تتفهم المريض على قدر ما تعالج المرض، وما لم تعترف بالاختلاف بين الرجال والنساء على قدر اعترافها بالمساواة بينهم. ذلك أن الاعتراف بالآخر، والذي يمكن أن يؤدي إلى حبس كل واحد داخل نوعيته، ينبغي أن يرتكز على **المساواة**، وهو الموضوع المركزي والدائم لكافة الأفكار والسياسات الديمقراطية. ولقد كانت الحداثة العقلانية غير عادلة، بل انتقائية أيضاً. وتنتهي الاختلافية من جانبها إلى إبراز المسافات المثقلة على نحو الزامي بعدم المساواة، بل حتى بالإفراد. ولا يمكن للمساواة اليوم أن تكون فقط مساواة في الحقوق أو الفرص أو تكون أيضاً تقليصاً للمسافات الاجتماعية والتوزيع غير العادل للموارد المادية أو المعنوية، فعلى المساواة أن ترتكز على وعي بالانتماء المشترك إلى مجال انساني، ليس ملكاً لهؤلاء بأكثر مما هو ملك لأولئك، وليس للأغنياء بأكثر من الفقراء ولا للمحدثين بأكثر من القدماء.

---

(١) - Free speech movement

إن كانت الديمقراطية إذن تعرَّف بوضوح أكبر، عبر الأعداء الذين تقاتلهم، من المبادىء التي تدافع عنها، فهي عرضة للخطر أينما كان، حيث يرفض مجتمع ما مجتمعاً آخر، فيشدّد على امتثال أعضائه لمعتقدات ومعايير، ويفرض إرادة عامة يمكن أن تكون إرادة جماهير معبّأة أو رأي عام جرى التلاعب به. وعلى الديمقراطيين أن يحاربوا التعصب والتطبيع. فقد استخدمت هذه الكلمة الأخيرة للاشارة إلى إعادة تشيكوسلوفاكيا إلى جادة الصواب بذلك الشكل من القسوة الذي أعقب الغزو السوفييتي، إلا أنها يمكن أن تعني أيضاً أشكالاً من القمع أو التعصب. فأوروبا اليوم تعيش الخوف من الآخر، إنه خوف من البرابرة الذين يعسكرون على أبواب الحاضرة، وخوف من الجنوب الفقير أو من الشرق الداخل في صراع مع أزمة شاقة. لهذا السبب تجد الديمقراطية فيها بحالة خطر، مثلما هي في أجزاء أخرى من العالم حيث تتفجر حركات «أصولية». وليس ما يخوِّل الأوربيين والأميركيين واليابانيين التماهي مع الديمقراطية من أجل محاربة الأخطار القادمة من الشرق أو من الجنوب: إن المناطق الأكثر غنى تجني المنافع بكل تأكيد من اقتصاد السوق ومن التسامح الثقافي؛ ولكن هل لها أن تدافع عن الديمقراطية إذا كانت مهددة تهديداً مباشراً؟ حين يصيب الضيم حقوق الاقليات، تكون أصوات الاحتجاج ضعيفة، وهي كذلك حين وقعت حوادث المذابح والتهجير والاغتصاب في البوسنة. فهل يسعنا الكلام على ديمقراطية تنبض بالحياة حين لا يتفجر السخط والغضب حيال امتهان الحقوق الإنسانية؟

ليس المجتمع ديمقراطياً بتكوينه الطبيعي. فهو يصير كذلك إذا تولى القانون والعادات تصحيح اللامساواة في الموارد وتمركزها، وإذا سمحت بالتواصل، بينما يخلق السوق المسافات ويفرض نماذج مسيطرة. ففي الديمقراطية الصناعية، توضع

حدود وتفرض واجبات على المجموعات المسيطرة للسماح بوصول المأجورين إلى التفاوض الجماعي حول شروط العمل. وهذا التدخل ضروري من أجل أن تخرج المجموعات والأفراد الخاضعين للسيطرة من دائرة الظل، وأن يظلوا يعتبرون موارد أو كتلة، ولكي يحظى كل فرد بالاعتراف ضمن خصوصيته.

هذا وضعف الديمقراطية له سبب آخر في أوروبا. ولقد نما في واقع الأمر داخل إطار الدولة القومية، لاسيما في انكلترا وفرنسا، سواء أيام الثورات الديمقراطية في القرنين السابع عشر والثامن عشر أم في عصر الاشتراكية الديمقراطية. وبوسعنا اليوم أن نعتقد بتشكيل مجموعات سياسية أوسع بكثير من الدول- الأمم، إلا أن القلق ينشأ على وجه الدقة من ذلك الغياب بل ذلك الضعف الذي يلم بمؤسسات الديمقراطية وآلياتها على تلك المستويات الفوق قومية. لقد بينت استفتاءات الرأي العام التي نظمت في بعض البلدان من أجل اقرار معاهدة ماستريخت، لاسيما في الدانمارك، مقاومة السكان الفعالة حيال بناء قانوني يبدو لهم بيروقراطيا، خاضعاً لمصالح الرأسمال التمويلي، ويخشون أن يضعف الأنظمة والسيرورات الديمقراطية على المستوى القومي. وليست الفكرة الأوروبية ديمقراطية، بحد ذاتها أكثر مما هي منظمة الأمم المتحدة. لكن يتراءى طلب لاحلال الديمقراطية على مستوى المؤسسات السياسية الأوروبية العالمية. وليس ما يخول الكلام على ديمقراطية عالمية تكون نتيجة مباشرة لجعل الاقتصاد اجمالياً أو مجرد احساس بالمسؤولية التي يجري تقاسمها حيال شؤون الكرة الأرضية.

فليست الدولة القومية هي التي تشهد الروح الديمقراطية تبتعد عنها أكثر فأكثر، بل هي الدولة التي تتماهى مع العقل وتختلط بالمنهج السياسي. وسوف يستمر انحدار الديمقراطية الطويل نحو المجتمع المدني، وهو الانحدار الذي بدأ مع

الفعل النقابي فالديمقراطية الصناعية. وسوف تغدو المؤسسات الديمقراطية أكثر فأكثر «ضعفاً» ويصير التمثيل مباشراً أكثر فأكثر. أما الممارسات اليومية، من الديمقراطية إلى الديمقراطية الاجتماعية ثم الديمقراطية الثقافية بعدئذ، فمتصلة اتصالاً مباشراً وعلى نحو متزايد بالجدل والقرار السياسيين. أما الدفاع عن الحقوق وعن الحرية فتدار دفّته اليوم في المصنع كما في البرلمان، وستكون كذلك غداً في المشفى أو المدرسة أو في وسائل الاعلام، ذلك أن البرلمان يشترك اشتراكاً لصيقاً بمسؤوليات الدولة وعلى نحو متزايد. ويبقى تدخل البرلمان، مع ذلك، أساسياً، حتى حين يكون ذلك التدخل مُعَدّاً عبر مجادلات المجتمع المدني ومبادراته، كما بالنسبة لحال الأخلاق الحيوية.

وبينما كانت دولة الأنوار تماهي الدولة مع العقل وتمنحها حقوق المستبد المستنير، كانت الدولة الوطنية الديمقراطية المثال الحديث الأول والأكبر على الاستقلال الذاتي المتميز بالمنهج السياسي، بين دولة ملتزمة ببنائها الخاص وصراعاتها الداخلية والخارجية التي سيجرها إليها ذلك البناء، وبين مجتمع مازال تحت سيطرة الحياة المحلية والجماعية. ولقد قامت بريطانيا العظمى والولايات المتحدة وهولندا وفرنسا ثم البلدان التي اعتمدت نماذجها، ببناء مثل تلك الدول الديمقراطية، إلى حد قيامها أحياناً بمنح المنهج السياسي استقلالاً ذاتياً وسلطة متطرفة، تمارسان على حساب الدولة والمجتمع المدني في آن معاً. أما اليوم، فنرى ذلك التوازن الهش، بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني، وقد جرى فسخه. فالصيغة الاجمالية للأسواق والبناء الأوروبي والمرحلة الطويلة للحرب الباردة، نزعت كلها من المنهج السياسي قدرته على القرار، في حين أصبحت الدولة رأساً لجسدِ معركةٍ اقتصادية وعلمية وعسكرية وسياسية تدافع عن المصالح القومية على ساحة دولية تزداد منافستها وخطورتها.

ويتـراءى، ضـمن هذه الشـروط، خطران اثنان: الأول تفكك المجـتـمع السياسي والمجتمع المدني، وقد اختزل كل منهما حتى حالة الأسواق. ويمكن للسكان أن يتخلوا عن أعباء الموطنية فيرضوا بمباهج الاستهلاك الكمي، طالبين من الدولة أن تغدو الدركي اليقظ الذي يوزع المعونات على المتروكين لصالح التغيير الاقتصادي ويسهر على أمن الناس الطيبين. أما الثاني فمعارض له: بوسع المجتمع المدني أن ينغلق على نفسه فيتحول إلى طائفة ويطالب بتشكيل دولة طائفية، على نحو ما نراه في افغانستان وفي صربيا وفي كرواتيا. والديمقراطية في الحالين تتلاشى. يجري ذلك في الحالة الأولى بكل هدوء حيث يحتجب تواريها بحساسية المقررين حيال ردود فعل الرأي العام. ويتم بقسوة في الحالة الثانية، لأن الدولة الطائفية تعرّف بالغاء المنهج السياسي وبالبحث عن تجانس ثقافي وسياسي يرفض حقوق الأقليات وفكرة المواطنية نفسها. وعلى قدر ما ينبغي دعم الوعي القومي الذي يطالب ببناء دولة قومية ديمقراطية، ينبغي إدانة الدول الطائفية. فمن السهل القبول بحق الصرب والكروات التصرف بأنفسهم والانفصال عن الاتحاد اليوغسلافي المتفكك، والحصول على دولة قومية، لكن بشرط أن تعترف تلك الدولة بالحقوق الأساسية للمواطنين ولاسيما حقوق الأقليات.

ومن الضرورة بمكان الدفاع عن المجتمع القومي في مواجهة حرية التبادل العالمية، وليس ما يخوّل تماهي الديمقراطية مع الاجمالية الاقتصادية وستراتيجيات الدول العظمى الجغرافية الاقتصادية. غير أن هذا الدفاع عن المجتمع القومي ينحرف حين يغدو انشاء متسلطاً لطائفة قومية. فأوربا الغربية تعرف حركات رأي سياسية، في فرنسا وفي مقاطعة الفلاندر وفي المانيا بشكل خاص، من طبيعة القوميات الطائفية الصربية أو الكرواتية نفسها. ومثل تلك الحركات معادية

للديمقراطية، عداء هاتين الأخيرتين، أما واقع أنها تنمو وتتطور ضمن إطارات الحريات العامة فلا يغير شيئاً.

يتبين لنا على هذا الأساس أن خارطة الأخطار التي تتهدد الديمقراطية تختلف اختلافاً واضحاً عن تلك التي تدعي أن الغرب الديمقراطي يتعارض مع كل من الشرق والجنوب اللذين ليسا كذلك. فالديمقراطية مهدّدة من جانب بالأنظمة المتسلطة التي تستخدم الليبرالية الاقتصادية لتطيل في عمر حكمها، ومن جانب آخر بالدول الطائفية التي نقع عليها في الشرق كما في الغرب، وفي الجنوب كما في الشمال، أما ردود المجتمعات السياسية الديمقراطية على هذين التهديدين، فهي ردود ضعيفة، وخاصة على مستوى أوساط الرأي العام، المنصرفة نحو الاهتمام بالاستهلاك أو الاستخدام أكثر من اهتمامها بالسياسة، بينما المؤسسات القومية منهمكة بمهام الادارة الاقتصادية.

أما الفعل الديمقراطي، الذي يبدو حاضراً في كل مكان، فيحتمي على هامش المؤسسات الرسمية، داخل الجمعيات الطوعية التي أضحت، انطلاقاً من أهداف إنسانية، في مقدمة المدافعين الرئيسين، عن حقوق الأقليات والأقوام والفئات الاجتماعية المضطهدة أو المنبوذة. ولكم نودّ لو يساهم المثقفون بنشاط أكبر للتعرف على المجالات الجديدة للديمقراطية ورهاناتها، والدفاع عنها، غير أنهم منقسمون بين ليبرالية سياسية خالصة وطائفية خطرة اجتذبت إليها على سبيل المثال عدداً كبيراً من الشيوعيين السابقين ليصيروا قوميين. وبلدان الجنوب موزّعة بالطريقة نفسها ما بين ثقة قصوىً في فضائل السوق العالمية، مما يعفيها من الدفاع عن الحرية السياسية، وبين طائفية أصولية، أي معادية للعلمنة، والاستقلال الذاتي للمنهج السياسي. وليس في حوزة الديمقراطية، المهددة من كل جانب، صورة

واضحة عن نفسها. فهي تكتفي في الغالب بأن تكون مقصورة على انفتاح السوق السياسية والتسامح الثقافي. كل ذلك بيسر أكبر، لاسيما أن الأغلبيات ما عادت تتواءم و«الطبقات الشعبية»، لكن مع طبقة متوسطة واسعة من المستهلكين، وضد فقدان الاحساس بالأمن الذي يوقعِها وجودُكل من المفرَدين والمهمّشين تحت عبئه. ولا يمكن للتفكرّ في الديمقراطية أن يكون وصفياً فقط، فعليه على أقل تقدير أن يكون منظورياً كذلك. وعلى الديمقراطية، من أجل أن تكون حيّة، أن تمضي إلى أبعد من ذرهم يفعلوا. عليها أن تكون اليوم، من بعد أن اكتسحت مجالات الحقوق المدنية والدفاع عن العدالة الاجتماعية، وسيلة الاعتراف بالآخر ووسيلة التواصل الثقافي. أما إن كنا لانحسن صياغة تلك **التعددية الثقافية الحسنة الاعتدال** وبناءها، والمساهمة بنشاط في إعادة تركيب العالم الذي ينشطر بين سوق اجمالية، وكيانات منغلقة على نفسها، نكون تركنا الديمقراطية تلفظ أنفاسها، وهي التي، من بعد أن عقدت لواء النصر للسيادة الشعبية في القرن التاسع عشر، واسبغت معنى سياسيا على العدالة الاجتماعية بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، لم يعد لديها اليوم من أهداف ولاقناعات.

هذا وينمو خطر جديد، تهديده أقل مباشرة من السياسات المتسلطة، يتمثل في التفكك الأقصى للحياة الاجتماعية التي لاتضع معادلاً أمام سيطرة المجتمع بواسطة القوى المركزية للادارة وتجعل الفاعل مقتصراً على الدفاع عن هوية مهددة. لايتقرر مصير الديمقراطية وفق هذا الوضع في القمة، مثلما هي الحال حين يجابه اناس احرار حكماً متسلطاً معرضين حياتهم وحريتهم للخطر، على قدر ما يتقرر في القاعدة. فكل فرد يعمل على أن يدمج في سلوكياته العناصر المتناثرة من الواقع الاجتماعي يساعد على إعادة بناء مجتمع ديمقراطي. فالمعلم الذي ينقل المعارف إلى

تلاميذه ويحرص على إعدادهم للحياة المهنية، لكنه يهتم أيضاً بمشاكلهم الشخصية وبدمج المهاجرين، يشكّل دعماً للديمقراطية، لأنه يسعى إلى التوفيق بين أشكال التنظيم الاجتماعي وبين الخصوصيات. وكذلك هي الحال مع المهاجرين الجدد من جيل الشباب ومع الشابات غالباً أكثر من الشبان، حين يسعين للمساهمة في المجتمع الذي يعشن فيه، وإلى كسب معيشتهن الشخصية، مع الحفاظ على هويتهن الأصلية. وهي الحال أيضاً بالنسبة للنساء بمجموعهن، حين يمضين إلى ماوراء رغبة مشروعة في اللحاق بالرجال وتقليدهم، جاهدات لاعادة ضم اجزاء مجتمع قام الرجال بتقسيمه بين المجال الخاص والمجال العام، ليعشن هن أنفسهن حياة متعددة الوجوه أي حياة مهنية وشخصية في آن معاً.

إن كل ما يؤلف بين الاختلاف والتواصل، أي بين كل ما هو مناقشة مع الآخر وتفهم له واحترامه، يساهم في بناء ثقافة ديمقراطية.

إن الديمقراطية مهددة في آن واحد من قبل فرض القيم، أي المعايير والممارسات المشتركة، ومن قبل تخالفية وفردانية متطرفتين توكلان أمر الحياة الاجتماعية لأيدي أجهزة الادارة وآليات السوق. وتنحدر الحركات الاجتماعية إلى درك مجموعات للضغط السياسي، ما لم ترتكز على العمل المسؤول لعديد من الأفراد الراغبين في أن يكونوا فاعلين اجتماعيين، صانعين من حياتهم الشخصية صلة وصل، بين الأغلبية والأقلية، وبين الحياة العامة والحياة الخاصة، وبين عمومية وخصوصيات وبين انفتاح وذاكرة.

ينبغي الدفاع عن الحرية السياسية والديمقراطية، بين الثقة العمياء بالأسواق والتعصب الطائفي، ووضعهما في خدمة تعددية ثقافية وسياسية، عليها أن تتوافق مع وحدة المواطنية والقانون والفعل العقلاني. فالديمقراطية فقدت قدرتها على فهم

نفسها والدفاع عنها . وينبغي أن تعثر عليها لتحول دون غرق العالم في لجة حرب أهلية على المستوى الكوني، بين كيانات ملحاحة وأسواق تعمل هدما في تعددية الثقافات ومجالات الخيار السياسي .

على الديمقراطية أن تكون فكرة جديدة . فلا وجود لها من غير احترام الحرية السلبية، ومن غير القدرة على الصمود في وجه حكم متسلط . لكن لايسعها الاقتصار على هذا الفعل الدفاعي . إن الثقافة الديمقراطية ، وهي على البعد نفسه من تخالفية عدائية وليبرالية لاسياسية غير مبالية بحالات اللامساواة والتهميش، هي الوسيلة السياسية لاعادة تجميع العالم وشخصية كل واحد، بتشجيعها على تلاقي الثقافات المختلفة واندماجها، لتتيح لكل واحد منا أن يعيش أعرض حصة ممكنة من التجربة الإنسانية .

* * *

الفهرس

	الصفحة
تقديم	٣
القسم الأول	
أبعاد الديمقراطية الثلاثة	
الفصل الأول: [illegible]	١١
[illegible]	١١
[illegible]	٢٨
[illegible]	٣٣
الفصل الثاني: [illegible] التمثيلية، المواطنية	٣٧
[illegible]	٣٧
[illegible]	٤٠
[illegible]	٤٥
[illegible]	٥٠
[illegible]	٥٣
[illegible] (١)	٥٨
الفصل الثالث: [illegible]	٦٣
[illegible]	٦٣
[illegible] السيادة الشعبية	٦٦
[illegible] الديمقراطيين	٦٨
[illegible] نموذج للمنهج السياسي	٧١
[illegible]	٧٩
الفصل الرابع: [illegible] للفاعلين السياسيين	٩١
[illegible] وكلاء سياسيون	٩١
[illegible]	٩٤
[illegible]	٩٩

ديمقراطية وحركات اجتماعية ١٠١
ديمقراطيات مفرطة في التعقل ١٠٥
الديمقراطية والشعب ١٠٨
الفصل الخامس: المواطنية ١١٥
المواطنية والطائفية ١١٥
الدولة الطائفية ضد الديمقراطية ١١٨
أفول الدولة القومية في أوروبا ١٢٢
واحدة في ثلاث ١٢٦
حرية، مساواة، إخاء ١٢٩

القسم الثاني

تاريخ الروح الديمقراطية الحديثة

الفصل الأول: جمهوريون وليبراليون ١٣٣
الروح الجمهورية ١٣٥
طغيان الأغلبية ١٤٢
ليبراليون ونفعيون ١٤٩
الفصل الثاني: انفتاح المجال العام ١٥٥
تمثيل المصالح الشعبية ١٥٥
أحزاب ونقابات ١٦٢
تجميع السلطة ١٦٨
الدولة الحامية ١٨٠
ضعف الديمقراطية ١٨٦
نهضة الفكرة الديمقراطية ١٩٢

القسم الثالث

الثقافة الديمقراطية

الفصل الأول: سياسة المأمور ١٩٧
من المؤسسات إلى الثقافة ١٩٧
صراعات القيم والديمقراطية ٢٠٥
تنويه حول جون راولز (٢) ٢٠٦
مأمور وديمقراطية ٢١٣

انقلاب في المنظور ٢١٩
الديمقراطية والعدالة ٢٢٣
المجتمع الجماهيري ٢٢٧
الفصل الثاني: إعادة تشكيل العالم ٢٣٣
الاعتراف بالآخر ٢٣٣
الوحدة والاختلاف ٢٣٦
الاندماج الديمقراطي ٢٤٢
البيئة والديمقراطية ٢٤٤
تربية ديمقراطية ٢٤٧
الواحد المختفي ٢٥٣
المجال العام ٢٥٦

القسم الرابع

الديمقراطية والتنمية

الفصل الأول: حداثة أم تنمية؟ ٢٦٣
ليبرالية اقتصادية وليبرالية سياسية ٢٦٣
بين إرادية الدولة والعقلانية الاقتصادية ٢٦٧
التنمية الداخلية المنشأ ٢٧٤
أزمة وتسلط ٢٧٧
الفصل الثاني: جديد مع القديم ٢٨٣
تعبئة واحلال الديمقراطية ٢٨٣
الذاكرة والتطلع ٢٨٦
دين وديمقراطية ٢٩٠
ثوريون وديمقراطيون ٢٩٥
الفصل الثالث: نشر الديمقراطية في الشرق وفي الجنوب ٢٩٩
ما بعد الشيوعية ٢٩٩
أميركا اللاتينية والديمقراطية بالوصاية ٣٠٦
حدود الليبرالية الاقتصادية ٣١٤
خاتمة ٣١٧

٣٠٠٠ط٢٠٠٠/١/١